ג׳

وبه ثقتي

هذا الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم قوانين ميرزا ابو القاسم رحمه الله

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام
بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وعرفنا معانيها ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم
الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقاة بالقبول
ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد
فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين
وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين
حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب
وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن
الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاقتنصت ثمار
تحقيقاتها عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل
الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده
واذا وجدت وضع شيء منافيا لاختلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة
مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادي مناسبته في الانظار بجعل الزوائد
اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا الا عليه حسب ما ساعد في الوقت
والمجال واقتصرت نادرا في هذه القاعدة التي لم يذكر فيه عادة فوق مقتضى الحال وسميته

بالقوانين

بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير
الباع وقاصر الذراع ولعمري ليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشان ويرتقي هذا البنيان
وليس في مضمار الاستباق الا كراكب القصب وكراجل المنفلت ساقه بالساق فهو
من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومحتو لجواهر ما اصطفى
من الحقائق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء
النظر حقيقة بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت
وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففي بيان رسم هذا العلم
وموضوعه ونبذة من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم
وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية
فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم
بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن
لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية
الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه
شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين
وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة
الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها الفقه في اللغة
الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد

بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يوخذ من الشارع وان استقل
باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان
ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة
فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا
اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول
واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظ وفيه
مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت
للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يختلج في حله هو جعل الاحكام عبارة عما
علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا
نعلم اولا بالبديهة ان اكل الميتة واكل الربا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه
بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال
آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة عنها وقد تكون
نفس العبادات ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد
ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور
الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين
في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا من اصل العلم ولا منافاة

بيّن حدّه وعن تعريف العلم ودخوله في مسائله وقولنا عن ادلّتها من متعلّقات
العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملئكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك
فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمّى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم
الحاصل منها علما محصّلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علّة لتلك العلوم في نفس
الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال
قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلّد في المسائل
فانه ناش عن دليل اجمالي مطّرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله
في حقي هكذا قرّره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود
للمجتهد وهو ان كلما ادّى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلّدي فان قلت نعم ولكن له ادلة
تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس مثلها
للمقلّد قلت للمقلّد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل
تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام
وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان
ما ذكرنا مبني على عدم الاغماض عن طريقة القوم رأسا والا فاقول ان ما ذكره القوم
من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلّد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل
الاجمالي للمقلّد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله
وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل

بذلك احترازاً عما ذكروه ويمكن ان يوجه ان قيد التفصيلية لاخراج الأدلة الاجمالية
كما بيناه سابقاً من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت
الاحكام اجمالاً من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت
التكاليف اجمالاً ادلة لكن اجمالاً لا تفصيلاً وهذا لا يسمى فقهاً بل الفقه هو معرفة تلك
الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك
ولم يلتفتوا الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه
اكثره من باب الظن لابتنائه غالباً لبعد ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب
عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان
ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان
المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه عم يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس
الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق
الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه
بعض الاصحاب ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول
الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ
فيخرج عند اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل
بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار
والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك عدم من الاجوبة

ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح يشمل الظن وهو مجاز ويبطل باستعمال [illegible]

من السؤال

عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما
ذكره متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية
لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية والعلمية باعتبار
الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على
الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي تقتدر بها على الادراكات ظنية
غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز
عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على
الوجهين الآخرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهته وجوب العمل
كما ان في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهته رجحان الحصول او مجاز مرسلا بذكر
الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية
ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو ادون الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول
فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم
الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المآخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني
لا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز
العمل به كما هو الاظهر اولا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني
فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال
في اطراده واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك حج

عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترنا انه باته لم يثبت كون ما ادركه
حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو
ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ
من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا
قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما
يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه
في جميع افراده فمتواطي والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف
فلا يتصف بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى
المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو
امر نسبي رابطي وآلة الملاحظة حال الغير في الموارد المتشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها
ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لموارده وكذا الفعل بالنسبة الى الموضع النسبي فان له
وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى فاعله كالحرف واما الاسماء الاشارة
والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فشبيه
الحروف لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف
كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم المتفات كثير منهم في تقسيمات
المعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو
مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال

لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما يتحدان بان يكون لفظ واحد له
معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ
متباينة توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان
اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر لمناسبة سواء
كان مع علم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او علم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ
المناسبة فمشترك فيدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ
فيه معنى الآخر وان كان من جهة علم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ علم المناسبة
فيحصل فيه نوع تغيير وفيه تعسف فظهر انما يخرج المبهمات عن المشترك على القولين لعدم
تعدد فيه الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء
اهل العربية فظاهر واما على القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع
لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف
بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص
الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان
الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت مجردة السندة لبطل المجاز
المشهور كما سيجيء ويقول ان ترك معنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى آخر بمناسبة الاول او استعمل
المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي
والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء ظ واما الافعال والحروف فالحقيقة

والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال بكذا ولكون لم علوا
بل بحسب المراد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي
للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك
ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا
الى غير ذلك فلاحظ فلا تغفل قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث كذلك حقيقة
وفي غيره لعلاقة مجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي صيغ الوضع استعمال اللفظ في شيء
مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين
والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية
الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور
المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما
يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة
وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة
بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بيناه
قانون اعلم ان الجاهل بكل لغة واصطلاح اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله
طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني
خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز
والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطايفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم

وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا اعانة قرينة حالية او مقالية
ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرفنا ان ذلك الفهم من جهة
نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا
فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة
الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة
فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح
فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر ومن الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون
الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر ويتوهم انتفاء
القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر هكذا ولذلك وجبوا استقراء غالب موارد
الاستعمال ليزول هذه الاحتمالات فالاشتباه والخلط اما لعدم استقراء الوسع في الاستقراء
واما للتلبيس الوهم واخفائه القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه
بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وروده احتمالات وغلبة مزاولته التخالف
من الاستعمالات مع ما يغشيه من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك
قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات
كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي دبت اليه
معضوده ذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين
لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة

اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لابد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة
اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك
في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح
ذلك ان المجاز المشهور وهو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها
ثم ان آل الامر الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر من
ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا
وضع بالتبادر وكاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وبسببه
وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا
في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل
في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ
مع قطع النظر عن القرائن وان كان القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة
القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل
هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او جهة
نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر
لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا علام العلم بالقرينة وما ذكرنا
مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول
واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فمثل الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام

في مجاوراته

في محاورات اهل ذلك الاصطلاح بقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرهما فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبنية على الغالب ويتبنيه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجازي في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يترتب ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجورة فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما والاشتهار في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة فيدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني ولها اما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيكون في ذلك مناب الاشتراك ولا يسقط من كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المهجور ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة

من جهة التبادر وعدمه ولم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب نعم فيهم فان الذي
يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب منضما الى القرينة
وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع
القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب
بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول
التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال
في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم
المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة
والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح
لترجح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا
اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه
لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع
ذلك فلا يجوز الاعتماد على ذلك الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت
كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل
فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز الثاني صحة السلب يعرف بها المجاز كما
تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر منه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في الاصطلاح
لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد

صحة

صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار

وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان

ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة

فالقيد غير محتاج اليه وان كان مراده صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه

الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني

الحقيقية ولا يعرف صحة سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها

لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة

كونه مجازا ولو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور واما لزوم الدور في عدم صحة

السلب فان عدم صحة السلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة

المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان الدور

ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني

الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على علمه

معنى الحقيقي للانسان بجواز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى

موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب

المعاني الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه

لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة لما سنذكره وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب

المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة

وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي
ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب معنى الحقيقي من المورد ان المراد المعنى
المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة
للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين
ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب معنى الحقيقي فان العام
المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه
اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل
في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة
الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة
لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص
المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة للحقيقة
فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة ففيه انه يرد عليه ما سبق من كونه
خروجا عن المبحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه
الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة السلب بمعناه الحقيقي
بذلك الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما
يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا
ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس برجل ولا ببشر او بانسان وغير ذلك

بحد

مجرد تغير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عند تجرده عن القراين هو
بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد مفهوم العرف وفهم معنيا او تعدد بالاشتراك فيفهم
الكل اجمالا بدون التعيين وذلك لا يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما
يفهم عند عدم التعيين او من جملة ما يفهم عند عدم الاجمال فيتوقف الدور بحاله ويمكن ان يقال
لا يلزم في نفي معاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه
حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه
مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه
العلامة مع ملاحظة الاصل والقاعدة تثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم
بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة
لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم
الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان **الاول** ان يقال ان المراد بكون صحة
السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه
علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر ويكون ذلك
المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه منه لا مطلقا
فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب
النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى
النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان سلب المعنى

بمعنى الذهب عنا بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا له لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالمفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردناه وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناطق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة حرضا فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك معنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع الآخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة الثاني ومما ذكرنا يظهر حال علامة صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة السلب المعنى الحقيقي في الجملة حيث انه علامة لكونه مما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازيا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقته لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشاء للاشكال كما توهم في جانب المجاز وهذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة السلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة فليقبل واما في المجاز ايضا كذلك ويضيفوا اليه

ملاحظة

ملاحظة المتشرحة يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص
موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم الدور الثاني ان يكون المراد
من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان
يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد ونشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله
ان الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا
له ام لا مثلا انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع
من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه خارج
من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل هو داخل فيها ام لا
فنتمسك بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم وهذان الوجهان مما
لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم الحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة
للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدا فالعالم
يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسئل موضوع
لطلب شيء ممن شأنه ذلك فيتم اسئل زيدا او اسئل عمرا او الى غير ذلك بخلاف مثل
اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل
البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقايق وضعها
شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص بازاء معنى خاص
معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة

اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات لا اماخرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمنجوز ونحوها للمنع الشرعي فان اسماء الله تعالى توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم ملاحظة خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن بوجه ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيما من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني ومطلان اللوازم بينة وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر فيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرها على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا انه انحصار العربية فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا انه كون القرآن لسبب اشتماله على

العربية

القرمية غير عربية لان المراد كونه عربى الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومى والهندى والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا الانم بطلان كونه غير عربى فانه مسلم لو اريد بضميرانا انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التى هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور ولان القرآن مشترك معنوى بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيها ان لو كان نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة فى الحائط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالى باطل والمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضى وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب فى الجواب ان يقال ان وجود المقتضى غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة منقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل منه من الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا فى الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى الاذهان كالشجاعة للاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوها وكذلك الحال فى المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز فى امر عقلى وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقى وادعائى فالاسد قد اطلق على

المعنى المقتضي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل
فان المجوز للاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول
مع نضارتها في القطع وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة
فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر
والميزاب لا كالشبكة والصيد واضح واما الأب والابن فعلاقة السببية والمسببية
فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والأب حتى ملاحظتهما السببية والمسببية
نعم التربية والربوبية والمرؤوسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل
من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز
الانتقال من الملزوم الى اللازم ولم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا
ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية
بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة
للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع
مرادها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها
الشائعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل
هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعموم
وضوح المذكورات بالدليل فلاحظ وتأمل اذا تقرر ذلك فنقول مما ورد على كون الاطراد
دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول

وعكسه

وعلى كون علم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان
لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة
لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان
الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة
للزجاجة لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول والقارورة منقولة وقد نوقش المعنى الاول
والايجاز الاطراد والتحقيق انه ان اريد بكون علم الاطراد دليل المجاز فيه انه يقتص
فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز
يحصر فيما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة وهو مطرد وان اريد انه يعلم حصول الرخصة
في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز واسئل الجدار مثلا
انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل
الشجر واسئل الابوين ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع
كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق
واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له
الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة
الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون**
اذا تميز المعنى الحقيقي من معنى المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل
الحقيقة اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولاخلاف

لهم في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم
بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان
الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة
والسيد المرتضى على الاول لظهور الاستعمال وهو ثم والثاني منقول عن ابن جني
وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق بالاعم الاغلب
وهو ايضا ثم ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل من الوضع ثم والثالث مبني على ان المجاز
يستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز
خيرا من الاشتراك فيو ثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة
والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما
هو مستلزم للوضع كالوضع والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه فيتصور
على وجهين الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم
يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه
نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف
فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون المبنى
القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك
الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم

موضوع له

موضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنىً
حقيقياً ونعلم انه استعمل في معنىً خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة
انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر
موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن
لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة نصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى
والعشرين من رمضان مثلا فلا نحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ
او يتوهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعمال في
ويكون نفس الموضوع له شيئا آخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر
في بيان الموضوع له كما لو اخبر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه
وذلك مثل ان يقول اقرأ في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه
ح فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول
بتعدد الموضوع له او عموم المقال ح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل
في معنىً او اكثر ونعلم ان له معنىً آخر حقيقيا ومعينا في نفس الامر ايضا ولكن
نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك
في انه هل هو فرد من افراد معنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان
اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنىً
حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعمل

في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايض فنعلم جزما انها من معانيها
الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فنقل هل الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان
المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام للمشروطة بالطهارة والركوع والسجود
ايض او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايض والاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة
فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة
بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ونظائره
في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد
على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقراين على الثاني
مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد
مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقيا فيدور الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع
مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح
جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك
بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه
موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايض فح يتوقف حتى يظهر من القرينة
ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح جميع فظهر مما ذكرنا
ان المراد في قولنا اذا استعمل لفظ في معنى او معان ما ذا وان المراد من المعاني ما

وان الاول انما يتم بالنظر في الوجه الاول اذ اتحد المستعمل فيه المعلوم واما على كلمة الوضع

فهو خارج من المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي

القول بصيرورتها حقيقة في غيره ثم ومما حققنا ظهر انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب

التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير

من الاشتراك اما في صورة التعدد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افرادها هو الفرد

المشترك بينهما فظ لعدم اشتراك اللفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم

ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة

لذلك المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة الترديد بين كون المستعمل فيه حقيقة

او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة للندب

ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد

ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف

لا انه لا يمكن ترجيح المجاز بدليل آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون

في ذلك فتنبه حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان ينشر على بعض الغفلات منا اما وقع

من صاحب المدارك ره قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع

في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا

عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم

من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك قال ايضا في رد من اوجب نزح الجميع

للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق
اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه في التامل فيما حققناه واما نظر الثاني في الاستدلال
بتلك الاخبار فلعله الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلاله هو ان
الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم والاحكام
الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة
احدها الاجمال لعدم تعين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث
المشترك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قوله ع الطواف
بالبيت صلوة **قانون** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل
والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى
حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة
حتى يكون مجازا حيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة
حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه
يجب الحمل على الموضوع له الاول كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور
المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور
هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل من دوران اللفظ بين
بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض آخر التخصيص والاضمار
وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من افراد

المجاز

المجاز وجعلوهما فيما اذا دار الكلام بين واحد منهما مع الآخر مثل ان المجاز ارجح
من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف
المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة
يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح
من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل
يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ
يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل
والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك
حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار ايجاز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح
من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل
الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول
متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ونظيره من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح
من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد
وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينته يحمل على الحقيقة
وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار
الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض والبسط في تحقيقها
وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه الالهية كون

صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن

واتم فائدة فلا يجتنب المتكلم عما هو احسن وانقص واقل فائدة الا نادرة فحالة المفرودة وحال

المفرودة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان

غالب المتكلمين في اغلب كلامهم يعتبرون ذلك فان قليل الحكما منهم يعتبرون ذلك

وما يجدى للاصوليين هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فبقى ان الحكمة لا يقتضى ذكر

الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضى الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز

ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي

وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هو اشاند

من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية التي هو محط نظر الاصولي ومع

تسليم ذلك فنمنع حجية ذلك الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات

في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص غلب افراد المجاز في العام

لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا يقدم

المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره

من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية هذا الظن فيدل

عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكان

الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة للظاهر ينبه عليه ايضا من جانب الواضع ولذا

بقي ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة

فكذا

فكذا يكتفى فى معرفة ان اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل
عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضداد وغير ذلك ولئن توقف على من منع اعتبار
مثل هذا الظن من الفقهاء او بالجملة فلا مناص عن العمل بالظن فى دلالة الالفاظ خصوصا
على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام
الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما
دل على حلية ما يباع فى اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن
عمار فى الموثق عن العبد الصالح انه قال لا بأس بالصلوة فى فرو اليمانى وفى ما صنع فى ارض
الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس
ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ **قانون** كل لفظ اذا ورد فى كلام الشارع فلابد ان يحمل
على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلابد ان يحمل على حقيقته
اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص منه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه
وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوى او العرفى ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل
فاذا وجد واحد منها واتحد فهو وان تعدد فيتحرى فى تحصيل الحقيقة باستعمال اماراتها
او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما
فان كان المعنى العرفى هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور
تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل يقدم اللغة لاصالة عدم النقل والاول
اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع فى الثبوت

مطلقة والنفي مطلقة والحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل وتحرير محل النزاع
هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرعنا
فقيها كان ام عاميا صارت حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم
يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص
الى غير ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية
ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر
استعماله فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي
في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها مع القرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت
في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا
فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية
واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيلزم الحكم
بالاستقراء وقد استدل بالتبادر بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام
الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال
من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى
من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي
وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم
منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي لبقاء تردده وزاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك

التبادر

المتبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل انه المنشئ عند جهل المعنى ثم اعترض وقال
ان التبادر معلوم وكونه للحال ان غير الوضع غير معلوم بعين وضع الشارع وهو مقلوب
عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات
ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع
الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة
والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما
يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها
فيها وفي غيرها من الالفاظ في زمان الصادقين ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه
لما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها
فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما البتة محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري
ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة ما الاول فيها
في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر قبل
الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة
والا فيمكن صدوره قبله ويمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة
المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي
ذكرنا فليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد ينسب الى بعض المنكرين
للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول

انه استعملها فى المعانى اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلاً مستعملة فى الدعا وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعا خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلى مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس ولم يكن صبحا كالمتفرد وهو باطل ويلزم هذا القايل نفى التركيب والمهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة فى امكان جريان اصل العدم فى اثبات الاجزاء او الشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب فى كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل فى كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادات كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القايل فيرجع فيها الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يجعل نكونها منقولات غاية الامر ان يقام هنا ما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل المهيات الجديدة من جانب الشارع ولعل انها فيسر العبادات من باب مركبة فى اجزائه وينتفى بانتفاء احد اجزائه فلا بد فى حصول الامتثال من حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك فى كون شيء جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفى فى ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف

به هو المعنى اللغوى ولا اصل فيه والباقى امور خارجة عنه يمكن نفى ما شك فى ثبوته
من الشرائط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما ابتناء دفع كلام هذا القائل على البناء
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقع قوله على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء
والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوى لا بد
ان يحمل على الشرعى لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة
الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافى والبناء على المشهور
من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها مهما امكن اى اذا شككنا
فى كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما
يوجب اليقين بحصول الماهية فى الخارج فيه خلاف ولا بد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة
وهى انهم اختلفوا فى كون العبادات اسامى للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف كما لا يتوقف
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفى فيه ثبوت الحقيقة المتشرعية وحصول استعمال
الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع فى الحقيقة فى انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات
المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة فى هذا النزاع يظهر فيما اذا نعلم فساده
فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة
فمع الشك فى مدخلية شيء فى تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقده ان ذلك البطلان
على الثانى بخلاف الاول للشك فى الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك فى الجزء

والشرط وان الاول مقر بط القول الثاني لكن ولعله مبتني على ان المركب لا بتم الا بتمام
الاجزاء فكيف يتم تصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء آخر له وفيه انه مبني
كلام القول على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق
الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل
راسه ووجهه والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك
ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون
موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا بعد الاختلاف لوجهين
احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات او استعمل فيها لمناسبة فهو يريد
تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة
ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط
خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط
ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها الشرايط الصحة واختلفوا في ان الالفاظ
هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامي الصحيحة
انها اسام للماهية المجتمعة لشرايط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث
هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة
للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان
المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغيرها لكن الثاني

اسم للأركان المخصوصة والشرائط معاً والثاني يقول بأنها اسم للصلوة بلا دون اشتراط
اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط ح ويظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء للصحة
المهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع
لدى الامتثال الأمر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحة واما على القول الأخر
اعني وضعها لنفس الأجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالأمر الوارد
بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما قيل أن الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط
معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في أن لهذا الشيء شرطاً يتوقف صحته
عليه أم لا والوجه الثاني أن مع قطع النظر عن الشرائط ايضاً فلا يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة
الأجزاء وان النقص في أجزاء المركب فلا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفاً كما ذكروا في الانسان
المقطوع الأذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت موضوعة في الأصل للمهية التامة الأجزاء ولكن
لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الأجزاء فيتم القول بكونها اسماً للأعم من الصحيحة فراجع
الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفاً وذلك
لا يستلزم كون الناقصة مأموراً بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب
كونها مطلوباً له ويظهر الثمرة ح فيما لو نذر احداً ان يعطي شيئاً لمن رآه مصلياً فرأى من صلى
ونقص طمأنينة في احد السجدتين مثلاً او لم يقرأ السورة في احد الركعتين فبر النذر وبذلك
لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومأموراً بها لكونها مصداق الاسم معنى وكونها
مأموراً ومطلوباً يحصل به الامتثال معنى آخر اذ لا بد في الامتثال مضافاً الى صدق الاسم

بكونها صحيحة ايضاً وتتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين وتظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية
والصحيح يجوز صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول
بكونها اسماً للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسماً للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة
للشرايط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعيته للشرايط الصحة من الحيثية التي
قد مر ذكرها وغيرها من ساير شرايط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم
بالمعنيين لما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم صحته وفساده
بل واكثرها علم فساده ايضاً وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي
للصحيحة لزوم القول بالف ماهية للصلوة الظهر مثلاً فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر
شيء وللناسي شيء آخر وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق
الى غير ذلك من اقسام الناس في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله
وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسماً للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه
احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت
والساتر والقبلة وغيرها اشياء آخر وكذلك اتصاف الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء
منها اسماً آخر ولا مدخل لاشتراط شيء لشيء في اعتباره في تسميته به ومما يدل على كونها
اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها
عمداً او سهواً اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلاً عمداً الا عصياناً ولا ريب في كونه منهياً
عنه ومع ذلك يقولون ركوعاً لا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن

صحيحًا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع
اليد على الركبة بحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن
والمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم
من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العارى عن الشرائط وكون الاصل في مثل
لا صلوة الا بطهور والاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل
المدعى لذلك انما غفل من جهة الاوامر كان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار
محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله
لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ
النظاير كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولى ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير
ذلك فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه
الهيات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزمًا وليس المراد فيها الا نفي
صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما نشك كونه من هذه الجملة مثل ما
نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وهو كونها اسما
للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول
شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك قد اوله العلماء
هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يجعلوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على نقله
هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه

لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامى للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على
معنى الحقيقة القديمة هى الموضوع له الكلمة لا فقالوا بان حملها على نفى الذات ممكن فى نقول
حمل هذه العبارة على نفى الذات صح كونها ظاهرة فى نفى صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت
كون الصلوة اسماً للصحيحة والا فهى مناقضة لبيان نظائرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار
المسجد الا فى المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسماً للصحيحة بسبب معنى الحقيقة
القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضى ذلك
خرجنا عن مقتضاها فى غيرها بالدليل وبقى الباقى فبهذا نقول ان مثل لا صلوة الا بطهور
مما كان الفعل المنفى عبادة خارج عن سياق النظائر وباقٍ على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك
خلاف الانصاف فان هذه فى جنب الباقى ليس الا كشعرة سوداء فى بقرة بيضاء ولذلك
لم يتمسك احد من العلماء الفحول فى ذلك المبحث لاثبات نفى الاجمال باصالة الحقيقة
وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات او الانصاف ان كون هذه منافية
بسياق النظائر من الادلة على كون العبادات اسامى للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده
المستدل وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التى لا طهور لها
ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل
الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا
الحديث لا ينفى كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما
جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال فى القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصو

وسايط

وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة
او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث
ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او
دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظ ان مراده ره اكتفى
بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث
بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات
الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا بالامر الا الحج فانه يجب المضي في فاسده
لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولولا ذلك لاشكل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل
ذبيحته بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك ونحو ذلك وفي كلامه ره ان كان اراد من الاطلاق اعم
من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها
في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى
لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه
فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع
مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح
لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة
والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية واخذ الناس
باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظ الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع

من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب
فالاخذ بالادلة على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي المطلوب
في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما سنشير من ان التسمية عرفية
وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قولهم دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة
الصلوة صحيحة انما تكون بان لا يكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كان قبل
هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض لا تركيها في حال
الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات المشروط
هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر
انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها
في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير
هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا
يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها
في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قولهم لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد
ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد
الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فقد ادامن
عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون
بكونها اسما للاعم كيف يقولون بان الفاسدة لا يكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا

فلا يبر

فلا يبرّ نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة
نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة
العبادة ولا مرجّح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا او على
فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لان الاول تحقق البيع
ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك
لكون البيع اسما للاعم وستشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي
للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا
وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان
ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنه والنهي في العبادة موجب للفساد وكونها فاسدة
مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فحكم بصحتها وبعد تعلق
اليمين لا تتعلق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا
اليمين لا بجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات
ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي
للصحيحة ان يتفحص عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطي شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته
في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده
والصحة مما يختلف باختلاف الآراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا مصليا حائزا لجميع الاركان
والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدون ذلك

الصالح قد يكون رأيه او رأى مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه
ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بنظره وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء
وسائر الشرائط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول
الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الآن على من التزم بهذه التفصيات والتدقيقات
ويعطون الحكم بظاهر الوفاء ولعل في ذلك الاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك
لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار من مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه
هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته
نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا الا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو
ذلك فالمأموم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا
والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر حينئذ
كغاية مستحب الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه
على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد
منه ان الحقائق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر
من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف يظهر هذا ويكفي عطف قوله ره وسائر
العقود على ما قبله لا الماهيات الجعلية ايضا والثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة
او الاعم لا يختص بمثل الصوم والصلوة بل يجري في سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق
في الشرائع في كتاب الايمان ان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر

بالبيع

بالبيع الفاسد لو حلف بسجين وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرح عقد البيع
وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كالمبادرة
المعنى الى فهم السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه
حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو
كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه
الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرناه من ان الظاهر
والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف
الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه
وان اراد المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار انما هو
لما ذكرنا كنظائره وانما تمسكه بعدم صحة السلب فلم اتحقق معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما
الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة
وان اراد ان التقسيم ليس حقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ
والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان
مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم
معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظ كلامه اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل
على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح
غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام

للبساتين وباب القرآن المحتمل وصغير للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل
من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكروه يلزم الحنث على المختار لو اتمه فاسدا اليه وهو
لما نوى عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلام الصدر وما واضحه من ارادة الصحيحة في امثال
ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء
اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه
لما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما تراه
كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو مبني اما على مسئلة الاحتياط
والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او ما يبدي الدليل به فلاحظ الانتصار وقد يتمسك بالاجماع
وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي
وفي مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات
فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا رافقنا
الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق
بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام
والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت فسد لنا فكذلك
معرفة ماهيات العبادات وكما يمكن ان يبقى التكليف بالعبادة امر بشيء غير معلوم لنا
ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت وكذلك ساير الاحكام الشرعية غير معلوم لنا
ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف

بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث منه
وان لم يجب فاسدا لهم وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا منه

بالعزودة

بالمفروده وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس

من الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم

معارض آخر وكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل

قبل التفحص والتفتيش واستفراغ الوسع وكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام

في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع

من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهيات العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع

هو اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء

شغل الذمة حتى يثبت البرء فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة

كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالمفروده من دين محمد قاطع ولذلك

اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اذ

نحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلم انه قبل البحث والفحص وعدم

رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر

علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم

فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص عن حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البراءة

واصل العدم في عدم ما يدل على الخلاف مما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ماهية

العبادات المركبة فما حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل

الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة

والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة
في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا
ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل آخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما
فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر يدل عليه فح يجوز لنا ان نفيد باصل العدم
واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان
ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا مثله في نفس
الحكم مع انا نقول لو ثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة
السابق الا بهذا القدر فكيف نحكم بانقطاعه واستصحابه لا يمكن التمسك بالاصل
لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل
العدم في الاحكام الشرعية ليس انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف
نحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر والحاصل اذا بنينا على كفاية الظن عند
انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول
في الاخبار ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هو هذا مثل صحيحة حماد الواردة
في بيان آداب الصلوة ونحوها فيتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء
اصالة العدم وقد ظهر مما قد ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم
مطلقا سواء حصل ظن لنا من جهة جزء ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد
من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء آخر واما ما يرى ان السبيل منحصر في الاجماع

ثلاثهم

فلا نفهم معناه فان اراد انه لابد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لاغير فلا
سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ليفيد ظن مثل
ظن الحاصل من تلك الروايات ومن الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر يدل
على ثبوت جزء آخر او شرط آخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة
فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما
لاحتمال اشتماله على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادات مع ان ذلك مما لا يمكن
غالبا لما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين
مع ملاحظة القول بلزوم حذف زياده تدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا
الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليلا باطلا لكان الماهية هي على وفق
ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية
عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم
بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون ساير المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا
ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة
في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف
ليضم بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة
ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه

ثلثة الى عشرة الوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع ح محصل بتكرير الصلوة فيصير
الامر اشنع ومآل اهل القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يدل عليه دليل من العقل
والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل فى ذلك بانه
انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى فى نفس الحكم الشرعى مع انه معارض باصالة عدم
كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقينى مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان
من المحقق فى محله كما سيجىء انشاء الله حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم فى عدم حجيته فى اثبات
نفس الحكم الشرعى ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يق ان المذى غير ناقض
للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون
المذى ناقضا واصل العدم عندهم لا يثبت به الماهية بل هى بعينها سائر الادلة المبينة
لها لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك فى استحباب غسل الجمعة
مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فنحكم بالاستحباب
فان الذى يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما فى الرجحان فينفى
نفس الوجوب ويتعين نفس الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
ففيه ان الموجود الخارجى كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هى فجعل احدهما
هو الاصل الآخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يق الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة فى الخارج
بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب
البقاء المكلف به فى الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقينى وجوابه ان

اشتغال

استغال الذمة اليقيني مقتضٍ لليقين بابرآء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل
من الاصل بضميمة ساير الادلة قايم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة
بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البرآءة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت
اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا
من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق آخر وهو ان
يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويتبع المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع
اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فمع قرينة الصارفة
عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون
الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقة وعلى القول بكونها اسما
للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت
شرط لما هية مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشرط المحتمل بالاصل
وانما قلنا انه لو كان الجزء والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي
للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود ويصح صلوة الميت
وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير نحو سورة الصلوة ولا يثبت
بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت
الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى الحادث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي
في مقصود ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او مع امر المقصود في الجملة ولا يلزم في ذلك

متصوّره بالكنه وبجميع الأجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع
انما يناسب تمايز المعانى بوجه ما لا من جميع الجهات بحيث يكون متصورًا بالكنه شرطا فى كونها مرادًا
من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له فى اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول ان ابتناء
بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام
الاول بيان ذلك الماهية المخترعة وتميزها عما هو من صنعه من المخترعات مثل ان يقال ان المعنى
المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود والمشروط بالقبلة
والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثانى انه بعد بيان ان
المراد ايهما قد يقع الاشكال فى كون بعض ما يحتمل كونه فردًا للموضوع له فرد له مثل انا
نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك فى ان الصلوة المذكورة
اذا كانت بحيث وقع فى بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقى لها ام لا فنظر الى نقله
فى ماء السيل فى مسئلة عدم صحة السلب والذى يناسب ما نحن فيه هو المقام الثانى
لا المقام الاول فان كونها ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما
ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين فى الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة
تابعة لما هو عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هى الصحيحة فكذا عند المتشرعة
وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها
لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر فى الحقيقة عرفا
وان اضر بها عقلا والمعيار هو العرف خرج ما ثبت فساده بالدليل وهى ما شك

فى فساده

فى مساده تحت الحقيقة العرفية لا يخفى ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى تجعل
من الامور العرفية لانا نقول المسح مشرعية فالتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية
على طريقة العرف والعادة فان الشارع لبيضن اهل العرف فالمسح وان كان من الامور
التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق
بين العبادات والمعاملات فى ذلك الا ترى انهم استشكلوا فى المعنى العرفي للغسل فقيل
يدخل فيه العصر فى الثياب وقيل يدخل فى ماهية اخراج الماء عنه وقيل يحصل بماء المضاف
وقيل يشترط المطهر وهكذا وبعضهم فرق ما بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يرجع فى الفاظ
المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يرجع فى الفاظ العبادات
ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامى للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر
عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد
والتسليم مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك فى ان الماهية هل يتم
بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلى فى مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه
نظيرا اشتراط ذلك فى غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة
هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا فى كون التشهد والتسليم
ايضا جزءا لها ام لا وفى كون السورة جزءا لها ام لا وهل هو مشروط بشرط اخر ام لا
نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء
الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك فى الجزء

والشرط ايضا فقد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة

ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى

ان الشرط خارج عن المهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا

في المهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب

الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة في القيام

بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد من تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا

فائدة يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التاييد والاشارة والاشعار

كون مهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك

مجرد حصول المهية واما الزائد على المهية وغيرها من الواجبات فشرائط وزوائد

ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات

المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل لباقي الواجبات احكام اخر فليتامل

تذنيب اما الاول فقد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما حصل به ما حصل

فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه وضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم

المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يتحقق

به بل كان عرف اهل زمانه فكذلك ايضا كما لا يخفى وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه

الخاص الذي لا يختص به بل موافقة طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ

الوصل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام من مع كونه من اهل المدينة

سواء كان

مع من كان من اهل العراق فمثل بقيام عرف الوادي او المروي عنه فيه اشكال فالحق الرجوع

الى القراين الخارجية ومع عدمها التوقف **الثاني** اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا

مثل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك

فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم دليل

على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بالتساوي فيها

في الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير

والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ليس كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا

قانون اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال

وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك حقيقة في كل من

معانيه وقد عرفت ان الاستعمال الحقيقي هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما

عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقبل الاستعمال مبني على اعتبار

الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه

بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة

على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة

في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان

الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا

اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة

اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى
قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان
لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر
كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال
بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح
آخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان
مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول
الكتاب **التاسع** ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي
حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ
منفردا لا مع ضميمة لان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه ولو كان
في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء آخر او كان للمعنى شريك
آخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع
له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لذلك المعنى
بشرط ان لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع
ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون
الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال
الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى

لا بشرط الوحدة ولا على منها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له

هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي

حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية

الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمام مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع

علم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد

لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان بحثت توضيح ذلك فاختبر بنفسك في تسميتك

ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان

يراد وحده او لا بشرط الوحدة ولا على منها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع

لا الموضوع له والمفروض علم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه

والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما

نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال

اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة **الثالثة** المجاز

مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان

الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من

ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب

الرخصة في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه

الرخصة ليست ببعض من العرب وبقريب منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم

المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف
النفي على النكرة لا تفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة
في كل واحد من المعاني منفردًا منفردًا فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه
في ما دخله حرف النفي اذا تمهد هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر
من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها
استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطًا للحكم والفرق
بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل
جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف
في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما
مجازًا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل
بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتفٍ
فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية
والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون
على اقوال ثالثها كونه مجازًا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم
الجواز مطلقًا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية ان اللفظ
المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد
ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازًا فلما عرفت في المقدمة الثالثة

من عدم

من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من
حمله على معنى مجازي عام يشتمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو
ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له
قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو الجزء موضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات
مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة
الى سبعين حقيقة وهو اجنبي الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة
فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في المشتملين
المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وكثرة الاحتياج الى القرائن لو كان
كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر
ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما جعل علامتهما لا الى العلامة والملحق به
معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الاحوال فان لفظ
عينان وعينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اريدت منهما الفردين من عين او شيئين
مسميين بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها اعني الاستعمال
الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها
او اكثر وفي الاستعمال الآخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا
له افراد يشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا واضح

مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا
ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية
الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنين من ماهية او افراد منها فيكون التثنية
والجمع مسلما بوضع علحدة فيمكن القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ
الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم
لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابها الفردين من ماهية معينة وعلاقة
المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يتوافقا معنى والحاصل
تشبيه اشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد
تجويزنا هنا ارادة الفردين من المسمى بالمعنى مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال
اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة معنى الحقيقي
فيصح الحمل على هذا المجاز اي على عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل
في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه
وهو لا يفيد وفرضه مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال
يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة
والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا الطبيعة
كما لا يخفى على المتأمل فتدبر ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية
التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه

حقيقة في نفي جميع افراد مهيته واحدة وان التجوز حينئذ انما يكون بارادة فرد من افراد
المسمى بالمعنى مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري النطق الذي ذكرته في التثنية
والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى
حقيقة او طرف القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فلا اجمال عنده
في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملئكته
يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملئكة
الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج آخر واجيب
عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني
غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية
فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع
التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل
والثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض
تسليم كون ذلك حقيقة لكن لا يتم الاستدلال بها على ظهوره في ارادة الجميع عند التجرد
عن القراين اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة والراجح سائر المذاهب فيظهر
بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو
كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر

والجواب ان الموضوع له هو كل واحد في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز
في المفرد مجازاً او في التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف
لضعف ما استند به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازاً فلاعتبار الوحدة فيه عند الاطلاق
فيكون الوحدة جزءاً للموضوع له فاذا استعمل فيه عارياً عن الوحدة فيكون مجازاً لانه
استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة
تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان
وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصراً فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات
توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقاً
واما المجازية فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد
فالاولى ان يكون العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما
كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بيناه
سابقاً وحجة من خص بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان
في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب
عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز
بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه
عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد المهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم
كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مط بانه لو جاز الاستعمال

في المعنيين

في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض
اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معاً وارادتهما معاً مستلزم لعدم
ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب
عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منهما منفرداً بل نفس المدلولين
مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالاً في المعنيين وهذه
مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى
بان يكون كل واحد منهما محلاً للحكم ومورداً للنفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا
ومنهم من جوزه مجازاً ومنهم من جعله حقيقة ومجازاً بالنسبة الى المعنيين والاقوى
المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقايق والمجازات
وحدانية نظراً الى التوظيف والتوقيف مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له
وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية
الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك
بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له
ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا
عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على ذلك الاستدلال بان غاية ما ثبت كون
المجاز ملزوماً للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفرداً واما عن ارادة معنى الحقيقي

مطلقا

فلا يعني ان يوحى في قولنا رايت اسدا يرمي ما يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان
المفترس فقط واما هو مع رجل الشجاع فلا وكيف قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء
في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي
وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانع
عن ارادته بالذات لا مطلقا كذا يمكن بان مرادنا منها هو المانعة من ارادتها منفردا
عن ابن حكيم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة من ارادة المعنى
الحقيقي في ضمن المجازي كما يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث
يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات اصول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك
مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون
اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في اصل السابق بطلانه
ولكن يدفعه ان ذلك مناقشة لفظية فان ماله مرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا
في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق
عليه انه استعمال في المفهومين كما ان نظير ذلك في جواب صحة المانع مطلقا في المبحث
السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء
في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم
لا يجتمع مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بنفي القصد
اليها بدلالة الالتزام وانفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل معنى كونها لازم

المراد

المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الآيتين على
اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة فى نظر ارباب الفن ولكن المراد من الاستعمال
فى الشئ هو الاستعمال قصدا الا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى
وقد يعترض عليه بان النزاع المفيد فى هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ فى الموضوع
وغيره ام لا وليس يلزم فى كل ما استعمل فى غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والكنائى
لا الحقيقى والمجازى فان الكناية ليس استعمال اللفظ فى غير ما وضع له مع جواز ارادة
ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم
ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فيما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية
هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم جواز
ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة
المعنى الحقيقى لينتقل منه الى المعنى المجازى فلا اذ لا ينفك استعمال اللفظ فى غير
ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض الفرض اذ اللفظ
لم يستعمل فى المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لم فى تعريف الكناية
طريقين المحقق التفتازانى فى شرح المفتاح واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما تيقنا
وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية وبالجملة ان اريد بقيام
القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقى منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازى

فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن
ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلاً وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
منفرداً فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتأمل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع من ارادتها بتلك الارادة بدلاً عن معنى المجازي
واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
من اللفظ معاً هو كون كل واحد منهما مراداً بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض
مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب
دخول الخاص في العام الاصولي كما صرح هو وغيره في حواشي المعالم وقال انه هو
المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة
ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس هنا ارادتان
متنافيتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان اريد من البدلية
ارادة هذا او هذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه
وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لطلب الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج
من قال بالجواز بعدم منافاة ارادة الحقيقة والمجاز معاً فاذا لم يكن هناك منافاة
فلم يمنع اجتماع الارادتين عند التكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة
وقد عرفت بطلانه وذاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازاً بان اللفظ مستعمل

في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال

لا ينفك وفيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت

بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له

فيكون مجازا بيانه ان اللفظ الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين

من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة

فيكون مجازا الا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز ولا

نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما اورد على بان المراد في محل

النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر

لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة

وان اراد اطلاق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي

يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تنافيه نفيه مع ان ذلك

يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط

قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة

عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا

لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الأخر الا ان يقوم قرينة على ارادة

بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا

كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كونه اوضاع

الحقايق والمجازات وصلاتية فالامر اوضح **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم
حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظ ان هذا وفاقي كما ادعاه
جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدء في المستقبل
بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اوله عليه والظ ان
ذلك ايض اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا
على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو بط لما حققنا
سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق لفظ المشتق
وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة
في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدء وانقضى قبل زمان
النطق وما ذكرنا احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا
حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس
باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايض ومن هذا يظهر لك
جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايض فتامل وهناك تعبيران
اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما
استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار
القدم والحدوث والبقاء والزوال والظ ان المعنى الاخير ايض مما وقع فيه النزاع

(يعني بالنسبة الى زمان النطق)

كما سيق

كما سيظهر بعد ذلك وأما المعنى الأول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم
في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب أكثر الأشاعرة والحنفية مطلقا وهو المشهور
من الشيعة والمعتزلة وهناك أقوال أخر منتشرة والظاهر أنها أحدثت من الحيارى كل واحد
من المتخاصمين في مقام البحث من مادة شبهة خصمه وفصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ
من المصادر السيالة كالتكلم والإخبار وغيره فاشترطوا البقاء في غيره وأخرى فرقوا
بين ما كان المبدأ حدوثيا أو ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الأول دون الثاني وأخرى
فرقوا بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الأول كالحركة والسكون
أو ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الأول دون الثاني وفرق بعضهم بين ما كان
المشتق محكوما عليه أو به فاشترطه في الثاني دون الأول والأقوى كونه مطلقا لنا وجوه
الأول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز والثاني أنه لا ريب
في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه أيضا للزم الاشتراك والمجاز
خير منه كما مر وما يقال إن المشتق إنما يستعمل في المعنى الأعم من الثلاثة المتقدمة وهو أعم
من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة إذا لم يرد منه الخاص من حيث
الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه أنه مناف لكلمات أكثرهم وكثير منهم ادعى الإجماع
على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام للزم الاشتراك ومما ينادي
ببطلان ذلك أن المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال
النحاة فإنهم يستعملونه في الماضي والحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الأعم جزما

الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيعلم عنه ح مفهوم الابيض حقيقة
والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على
غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو
المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انه لا يفهم من اللفظ
المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان
صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة
المعهودة بل هو اعم من الجميع فلنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية
على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن
باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما
يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل
فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم
في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا او قد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع
الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو
بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعي غير الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال
فقط فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو المتلبس والحاصل
ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب
عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الجزئية الصريحة او اللازمة

للنسبة

للنسبة التقييدية فان قولنا رأيت ماءً صافياً يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم
الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق
هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم
كدراً وقد يكون ذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري ماءً
صافياً وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبداً او خمراً او سأشتري خمراً فانه
حقيقة وان كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلم خمراً حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق
قد استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق
وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيّنا سابقاً وقد استدل بعضهم
بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة
الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه يرد ما في الاستدلال الاول لان مفاده ارادة
الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة مشترطي بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ
من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضي شيئاً فشيئاً فهو قبل حصول اجزائه غير
متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على
من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بقدر
النفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ليمضي في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء
في الحدوث دون الثبوت انه لو كان شرطاً مطلقاً للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم
مجازاً اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق

هو حاصل في الحال انه حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدة كما مر وحجة من خص
الاشتراط بما طرء على المحل ضده وجودي انه لو لم يكن كذلك يلزم ان يكون اطلاق النائم
على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو
خلاف الاجماع ولانه يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني
بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا اليه وحجة من
اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا
للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه
في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم
ارادة الحقيقة فيكون المشتق ح حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك
ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح
ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة يعني المعنى العام السابق او ما هو اعم
منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فيرد عليه اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد
بالحال واخويه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه
واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما
عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه
وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين

الاطلاق

الاطلاق اذ لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك
الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج لا
كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم ملاحظة الزمان اصلا وعدم اعتبار
حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا والسرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه
حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان
اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره بالادلة **تتميم** ينبغي ان يعلم ان مبادئ المشتقات
مختلفة فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر
مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والتجار والبناء ونحوها وقد يكون
لفظ احتمل الحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس
يتفاوت في كل منها والذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان
وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع
ولو كان يوما او يومين بل او سنة او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر ويصدق
على من لم ينس ومن اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيها وان طرء
الضد الوجودي لاصل ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف
في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها
كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس
الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا

في التفصيل فنقول ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات
بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن
الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء
طرء الضد الوجودي اولا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون تفتيش
فيه كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا
بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة
للملكات بهذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغيره وانه لمعنى
مباديها على ما كتب في اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لايخفى عليك ما فيه ان الحق وثم
فنقول ان ما يتلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة يتبع التامل
في موضع الثمرة فنقول ان الثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا
يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء
الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معه الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها كسبب النسيان
للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورته ذا ثمر
مثل اثمر البعير والثاني المعنى المعهود الحالي فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع
يرد عليك **الباب الاول** في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان **الاول** في الاوامر **قانون**
الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار
العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسيشير اليه في آخر المبحث والمراد بالعالي من

كان له تفوق يوجب طاعته عقلاً او شرعاً وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه بين ذلك
بين الفعل والشأن وغير ذلك فبعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال
اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر في المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب او ممن
يقول بالقول الاول ولا ابعد ان يقول لم يناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء
ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي
للتبادر وللايات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك الا تسجد
اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد ما قالت اتامرني
يا رسول الله حيث طلب منها رجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت
كونه امراً وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتق من هذا المبدأ
حقيقة في الوجوب وكون المبدأ اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر
فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب
ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي
لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا
ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب
بتقسيم الامر الى الوجوب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد بالامر
الامر الحقيقي بنقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس
بحقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتحقير ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة

والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي او فعل المندوب
لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجعل ثم نفعا
ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد
وهداية ولا يلوم فيه باعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز ما بين اقسام طلبه بالتميز بين
الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب
اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد
الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر
كالصيغة الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته وويل واخواته فهو الذي جعله الاصوليون
اصلا على حدة ومحل نزاع مواسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور
على صور احدها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منها الالزام والحتم الذي يستلزم
مخالفته الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السائل للعالي حين الالزام حتى يثبت
خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع
قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل
من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منها الالزام ثم يعرف
الذم واللوم على الترك وعدمها بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها
هل يفهم منها الالزام من العالي المستحق تاركه اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم
منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية

اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك
انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا لا يمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت
من السائل والمساوي لانه فان طلبهما كيف قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير
ذلك من المعاني وعلى هذا انما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب
من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زايد
والسؤال انما يدل على تأكد الامر وجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت
ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال
ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص
المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القراين يفيد الوجوب
اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة
في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورة وبين الاولين بامكان المناقشة في الصورة
الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول
بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت
عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلاله ثمة في دلالة الصيغة على الوجوب
بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما
ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلايمه
الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال

المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم مطلقا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان
حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ فى الصورة الاولى وداخل فيه
فى الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة فى كل من الامر والسؤال والالتماس
اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة فى الامر فقط على الصورة الاخيرة
فيكون استعماله فى الالتماس والسؤال مجازا والذى يترجح فى النظر القاصر هو الصورة
الاخيرة وان لم يساعدها ظاهر محل النزاع فى كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من صور
الثلث يجرى فى لفظ امر وابن فالكلام فيه كالكلام فى الصيغة بعينه ويظهر الثمرة
فى كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة لغة وعليك بالتامل
فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين
المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله
الهادى **قانون** اختلف الاصوليون فى صيغة افعل وما فى معناه على اقوال المشهور
بين الاصوليين انه حقيقة فى الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة فى الندب
وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها
حقيقة فى الوجوب فى عرف الشارع وتوقف بعضهم فى الوجوب والندب وقيل
بالاشتراك بينها والاباحة لفظا وقيل معنى وهنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب
الاول للتبادر عرفا ويثبت فى اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال
انا لا نفهم من الصيغة الا طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه

فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند
العقل باجزاء كساير الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط
الاجمالي الخاص اذا انحل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى
العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصيا ونصر العقلاء
للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع
اياها متعلقا باموره كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل
للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك
قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظهور وقبحه ممنوع وكون
ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجوب واعتقاد ان هذا
واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا
مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب
وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات فقط ملا بدون
قرينة في اللفظ وقد استدل بعضهم ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره
من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرناه مدلول السياق لا الصيغة ليحذر
يستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم
فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية

وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره لم تقع
بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والأولى ان يقال المراد بالأمر الطبيعة
الكلية وهو مستلزم للعموم لوجوب ايجادها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الآية انما تدل
على وجوب الأمر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب
بل الأمر وما قيل من ان الأمر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة
ما صدق عليه الأمر من الصيغ مفيد ما لا يخفى اذ الأمر انما يسلم صدقه على الصيغة
اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها
مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل
ان قولهم في تعريف الأمر مطابقا لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء
او طلب بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول
وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس
يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يتم استلزام دلالة الأمر
على الوجوب بدلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يحمل في المواضع الخالية من القرينة
التي هي محط نظر الاصولي وليت فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل
على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الأمر عليه وهو كما ترى
خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الأمر حقيقة في الطلب
الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل

في غير

في غير هذا المعنى فيكون الأمر حقيقة في الوجوب لاستلزام كون افعل حقيقة فيه
ولذلك افردنا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر
في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب
لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك فان طلبه ص للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا دلالة
من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بجملة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد
على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ففيه ان ذلك
ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى
ومنها قوله تعالى وما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته
على الله تعالى وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية
ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يقال
ان المراد بقوله تعالى اسجدوا قبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة
الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى فتم وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة
اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة
يدفعه اصالة عدمه لا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة
لان حكاية احوال كل اهل لسان للآخرين انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب
من لسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر وما يقال ايضا ان الاستفهام

تقريري لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة
الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا فقيل ان الاستكبار
من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على آدم ثم هو صحيح بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة
المعينة الغير المقصودة باللذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية
وهذا شيء ربما يعد من تتبعها تفسيري صلاة المقربين فافهم ومنها قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم
على ترك الامر مأخوذ وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ
للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص
الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب بنفسه
الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله
اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان
الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم
كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل
على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة
نظيرها من حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع
جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما او
لاحدهما فقط وجوابه المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه

دالة

وانه حيث من الاشتراك بغيره وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكره ايضا اذا استعمل

في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز مختص بالندب

الآن يتم بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع

لا اشد وذلك كما توهمه صاحب المعالم ره حجة لاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال

فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا على كونها

حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة

على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول

مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد

والاجماع لو سلم فلا ينافي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك

ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم

فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم

ذلك في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا

ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر

منكم مضافا الى الايات الدالة على ذم من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد

اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب

اطاعة الائمة وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر

والاذعان بما يحكم انه واجب فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم دلالته

بمثله الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما
طلبوا بصيغة افعل وطالب معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاحبار انهم احق
بالاتباع من الجبت والطاغوت واشباههما كالاماثيل والاتباع اعم من المدعى كما
لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل
والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن
يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع
الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة وبطلان الباقين بملاحظة ما ذكرنا
وكذا اجوابها **تنبيه** قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية
من الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي
فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد الامر به عنهم وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب
الذخيرة ره ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة
حالية او لفظية وفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت وكيف كان فلان المجاز
الراجح مجازا انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساواته مع الحقيقة ممنوعة
الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير معنى جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني والقول
باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يقل به احد ضعيف والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى
المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل

والكثرة

واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الاقوى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها
حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية وقع
ذلك عليها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم وكم
العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص ولكن ذلك الكثرة انما
حصل بملاحظة مجموع موارد آيات مجموع الروايات عن مجموع الائمة والذي يفيد على
سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فافهم **قانون** اذا وقع الامر على
عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه
حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب والاباحة والتوقف وتابعيتها لما قبل الحظر
او اعلق الامر به زوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل
ويلزمه بيان رفع المنع السابق للتبادر بمعنى ارجحية في النظر من الوجوب اذ ما
نقل من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى والمجازي
اذا خلا المقام من قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز
فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن بعد مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا
فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر
موجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فبلا حظ ترجيح المعنى الحقيقي
او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست
من قبيل القرائن لكنها غير منضبطة في الترجيح منها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين

وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال
فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع
فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مرهنية
اليها بالعقل والعرف والشرع قد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا
اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب
ومثل قوله نعم واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى
يبلغ الهدى محله وامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال
بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع
مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا في
مانع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما علم منا فانه لثبوت
الوجوب وهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة
هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج آخر اضعف وهو ان
المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو
ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة
ايضا ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام لما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق
الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة
كما في سائر المجازات واما الامثال المذكورة والآيات المذكورة فالجواب عنها

ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون القرينة لشيء
اخر يخرجه عن حقيقة الحيثية او التوعيد والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به كغسل
واصطياد انما هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر
ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر كمثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج
عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور
خروجه عن الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب
ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر
لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق
وهذا ليس من دلالة الامر على الوجوب في شيء وكذلك تخصيص الحائض والنفساء وجوب
الحلق بعد النهي عنه ثابت بدليل خارجي لانه ليس من الشك ولعلك بالتأمل
فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها
واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى
الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال
ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشارع فهو ضعيف
لعدم الفرق بينه وبين العرف العام **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا
على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون
تكرارا تاما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية

المقيدة بالوحدة لا المشترط التكرار ولا تعدده فالزايد على المرة لا يكون امتثالا
ولا اثما فقد ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالمهية
ايضا بين مصرح بحصول الامتثال بالاتيان به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على فوت الزيادة
على المرة وبحصول الثواب بفعل الزايد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا يصح
للامتثال عقيب الامتثال ثم يمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقابا
لما لم يكن ثوابا فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني منها
فينتفي ثمرة النزاع منها ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين شيئا من القول بكونه لم يرد
عليه من الشارع دليل تشريعا محرما كما هو المشهور المحقق وعليه والحق هو الاول
فعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على
طلب المهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به
ثانيا وثالثا فتشريع محرم لكون احكام الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان
الاوامر وساير المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي
حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس
موضوع للمهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والنكرة
مثل ساير صفات الطبيعة فيه خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية
على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة
لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما تقرر في الاصل

عدم ارادة

علم ارادة شيء آخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل

عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب غلط لما مر

في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات

كما سيجيء بخلاف ايجادها والتوسل بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن

للدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل

خارج كما تو بحثه كيفية التكرار المعروفة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي

يقتضي دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد

الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث

لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة

النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النفي الذي في ضمن الامر على

الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت فوقت وان اريد منه

الضد العام اعني الترك فيسقط المنعان الاولان ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل

بالمرة بامتثال العبد الامر فالواو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك

لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من

حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو بالاتيان بالافراد

متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في ان واحد مثل ان يقول المامور بالعتق

لعبيده انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما

على القول بالمرة واما على القول الثانى فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر
والنهى مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة
لو احتيج الى التعيين و يكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد
لا محرو كونه فى الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما
على القول الاول فلا اثم فيستخرج المطلوب بالقرعة ايضا هذا و قد ذكرنا ان الاقوى بالنظر
الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقى الكلام فى حصول من صرح بحصول الامتثال بالجملة
اى ولو فى ضمن المرة الاولى فقط والاظهر انه لا معنى للامتثال فان الامتثال
قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد
والاثنين والاكثر ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل فى الواجبات العينية
فان الكلى المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد من باب مقدمة
الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باى فرد يتحقق فى ضمنه الكلى فلا ريب انه
مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى
بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد
من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين الفعل الواجب
و مؤكده وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام فى الاماكن الاربعة فانهما
حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل
ليس من قبيل التسبيحة الثلث فى الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فنقول

[illegible] ثانيا وثالثا [illegible] لطالب الطبيعة بالطبيعة [illegible]
والتحقيق [illegible] حصول الامتثال [illegible]

على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باقتضائه المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب
وهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال
اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت
بعد التامل فيما ذكرناه من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال
في الجميع على القول بالمهية في صورة الاتيان بالافراد المجتمعة ايضا وكذلك تعرف ما نقلناه
من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتدبر حتى يظهر لك حقيقة
الامر **تذنيب** الامر المعلق على صفة او شرط يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين
بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غايته الامر تقليل التكرار
بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية
يعني كون الوصف او الشرط علة فيكون من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى هنا
ليس من المانعين مطلقا لعدم اعتباره العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء انشاء الله ان الحق
حجيتها فالاقرب هو التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط
مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لا يدل
على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يتحقق حملها على العموم لوقوعها في كلام
الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصيغة فهي ايضا ما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق
كما سيجيء انشاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا
اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلة الثانية بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار

فيتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان
زنى فاجلدوا او نحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الآيات والاخبار يتكرر
الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار
فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق
اشتر اللحم او اعطه درهما او نحوهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم
فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده ان اشبعت
فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مغلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية **قانون** لا دلالة
لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز
التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال بكل كما ذهب
اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا فنظير ما مر
في القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بذم العقلاء اذا اخر العبد عند
قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه ومثل استدلالهم بذم ابليس على
ترك السجود بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم
دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور
وان الذم لعله من جهة الاستكبار وليس باباءه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف

عن الاوامر

عن الأعراض اولاً واما ثانياً فلانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز
الى آخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال
ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت
وهو يمكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة
التصريح بجواز التاخير واجيب بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه بالامتثال ممكن وادعى
عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور للتمكن لتحصيل برائة
الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن
تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التأخير ليس مشروطا
بمعرفة المكلف آخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه آخر ازمنة الامكان
والموقوف على معرفة آخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان
الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه
اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب بتسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن آخر
ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو
بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى
خرج الوقت فيصير آثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم
كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع
التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن آخر ازمنة الامكان في اول زمان

التكليف بذلك ووجوبه ثم وما يتوهم من ان تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل

الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجأه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلاً

عن غيره فيأثم بالترك وهو ثم منقوض بسائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر

فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به واما وجوبه فوراً فيحتاج الى الدليل

نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة

او في عدم حصول الاثم وهو ثم وكيف كان فهذا الدليل مع تماميته لا يدل على كون

الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضاً بالاستقراء

فان مقتضى المنساق الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهي

مثل الحال فكذا الامر الحاقاً له بالاعم الاغلب وظننت بعضهم فيما سادده بان القياس

عند علماء سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال الاستعمالي

الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده ولا

يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضاً

والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذلك

النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقر فيها او الفرق واضح

بين هي طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان

المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارناً للصوت او في

ان المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر تعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل

ان كان انه حصل له من الاستقراء ان نسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم
حاصلة في حال الحاضر فهو لا يجدي لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي
الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل
وجملة لو لا انها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال وهو ممنوع
انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق
حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كما بينا ما كان فقد عرفت ان التحقيق
خلافه فلا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن
اثبات المطلب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة
هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة
المتكلم طلبها واعتقد في حال التكلم فعلها لا دائما فيضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت
كونها للحال لغة ويثبت العرف ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم
على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان
حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك
بين الحال والاستقبال وقد استدل للفور بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة
المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات
سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط

كما هو الحق ويبحث في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو
التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلب بعدم القول بالفصل ايضا
لاتفاق الفريقين حينئذ وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا
انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا ورد كونه
سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد
والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات
وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب للمنافاة مثل لو الهيئة للمادة لو حملت
على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم
بوجوب الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة واستباق
فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه مسارع وفيه انه كما لا يمكن
تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الموسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها
بملاحظة الموسعة في زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه
سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا ظاهر
مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسع يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم
ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور
لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه
المذكورات وهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الهيئة في الاوامر المطلقة ظهور

ولا ريب

ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في آية المسارعة
اصلاً فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب
المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعددت الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب
فيه التوبة اللتي هي فورية اجماعاً عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما
لا يخفى واحتج السيد رة بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن
الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر المهية لا بشرط
ينفي غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهية ايضاً احتياطاً عن ان يكون
مراد الآمر بعض الافراد مجازاً لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازاً وذلك لا يدل
على عدم انفهام المهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك
لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر
فلا يصوره الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقاً او يجوز مجازاً
ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه
كالسقي القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه وان
لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة
فتامل **تنبيه** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك
الامتثال فوراً في الزمان المتاخر وعدمه وموضوع الكلام فيه على ان معنى افعل
هل هو افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل

في زمان المتأخر فلم نقف على مصرح به قبل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في بيان
صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان
الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كآية
المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته
من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر
ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمأمور
فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت
مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى
التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا تفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة
او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول
بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا والاولى
تفريع المسألة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي
المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسألة تبعية القضاء للاداء وعليها اقول
والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت
لا ما ذكره والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد
فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب
الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما

محقق فی محله والحق ان القضاء فی الموقت انما هو بفرض جدید وما ذکر انه لا ینتفی الامر بانتفاء ما ثبت وجوبه من الصیغة او من الخارج ففیه ان فی الثانی تکلیفین والاول لا ینتفی بانتفاء الثانی بخلاف الاول لانه تکلیف واحد وقیاسه بالموقت قیاس مع الفارق اذ ربما یفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت لئم ولیسلم المساوات لو کان معنی الموقت مجرد الوجوب فی الوقت وبالجملة عدم الحکم اما من جهة عدم الدلیل علیه او من جهة الدلیل علی العدم والظاهر ان الموقت عن الثانی وما یثبت فیه المفهوم من دلیل خارج من الاول ولذلک تری الاصولیین تنازعوا فی حجیة مفهوم الزمان وعدمها ومعنی حجیة المفهوم المخالف هو کون اللفظ دالا علی ثبوت منطوقه ومفهومه متخالفین فی النفی والاثبات فافهم ذلک انتظر لزیادة توضیح فی مباحث المفاهیم **قانون** اختلف الاصولیین فی ان الامر بالشیء یقتضی ایجاب مقدماته مطلقا ام لا علی اقوال ثالثها اقتضاء الایجاب بالسبب دون غیرها ورابعها فی الشرط الشرعی دون غیرها وتحقیق هذا الاصل یقتضی تمهید مقدمات **الاولی** ان الواجبات کما انه قد ینقسم باعتبار المکلف الی العینی والکفائی وباعتبار المکلف به الی العینی والتخییری وباعتبار الوقت الی الموسع والمضیق وباعتبار المطلوبیة بالذات وعدمها الی النفسی والغیری وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الی الاصلی والتبعی وغیر ذلک فکذا ینقسم باعتبار مقدماته الی المطلق والمشروط وقد یطلق علیه المقید وتسمیة الثانی بالواجب مجاز فی الحقیقة تسمیة باسم ما یؤول الیه ولذلک لم یقل الامر فی مثل

المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصاً بعقد ماتي والواجب المطلق هو ما لا يتوقف
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة اذ في نظر الامر والمقيد ما
يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب
المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى
لعله كان مشروطاً بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى ره
القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال
وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب
فقال يكون مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب
عن السبب وستعرف الكلام فيه **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط
والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط
والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده
والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء والحاق التقييد
بقولنا لذاته احترازا عن مقارنة وجود المسبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم
الوجود او قيام سبب آخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويطلق الشرط
جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط
قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان
بالنسبة الى موضع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه

وكلاهما

وكلامنا انما هو فى الثانى وبعبارة اخرى انما الكلام فى مقدمات الواجب لا مقدمات
الوجوب وكل واحد منها اما شرعى او عقلى او عادى فالسبب الشرعى كالصيغة بالنسبة
الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة على الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة
الى ازالة الخبث والعقلى كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادى كحز الرقبة فى القتل الواجب
والشرط الشرعى كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلى كترك الاضداد فى الاتيان بالمأمور به
والعادى كغسل شيء من العضد لغسل اليد فى الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر
المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت
هذا فظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب
مطلقا مساويا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغى وخلاف ما صرحوا به فى الكتب
الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف
عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامى للاعم او يتوقف
عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها
على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا القسم
مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما يكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار
نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفى اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة
والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناءين المشتبهين ونظيرهما من الشبهة
المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فيقسم كثير

من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس
مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل علم وجوبها مجمع عليه والمقدورية
اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل
القدرة على المباشرية واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة
الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة
الى الاخرى الخامسة قد يقع الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد
يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا
اخص من الاول وليس النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب
الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان سياق
الاستدلال يتفاوت في بعض المواد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب
الشرعي لان وجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد فيها بالامتثال
مما لا ريب فيه ولا مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ
وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل
هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون
والثاني نصب السلم والتدريج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب
عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل
من المقدمات وفعلها وعما يقع ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب

والعقاب

والعقاب على فعل المقدمات وموكدا بل المثمرة مظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة
ولو كانت المقدمة واجبا شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما
صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام
غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا
من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا يهيبان ذلك واما البطلان
انما هو من حيث كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها
وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد
يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيدها ذكرنا من انهم يقولون
بثبوت العقاب استدلالا بدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد وان ترك
الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد ويترتب عليه
احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد
ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التاسيد ان
النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان علة تامة **السابعة** دلالة الالتزام اما لفظية
او عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم
والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه
وكونه مقصودا للافظ ليفهم واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي
عن الضد العام بمعنى الترك فتعقل التمرين الطرفين والنسبة بينهما يعرف وذلك

مقصود المتكلم ليفهم بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التأمل
في الخطاب معنى بشيء آخر كون ذلك الشيء لازماً له اما عند المتكلم وان لم يدل عليه
ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ليفهم بذلك الخطاب بل ولم يشعر به ايضاً
كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك وهذا الحكم
وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك
انه خطاب تبعي يعني خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم
هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضاً معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام
الوضع كاقل الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور
اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضاً تبعياً كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل
التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق
واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلا يحكم بكونه واجباً اصلياً ذاتياً
ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب
على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصلياً نظير الانقاذ
والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك
يحصل المطلوب بالحرام ايضاً بل بفعل الغير ايضاً فيرجع هذه الدلالة ايضاً الى التبعي
بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المأمور به لا الامر نظير توابع المهيات في الوجود وغاياتها
واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي

ولقول

ومقول بكونه مستفاداً من الخطابات الاصلية والاولى منع للتمرات التي احدها

لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضاً لما انها واجبة للوصول

الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب

العقاب عليه واني لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل

يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل يحصل

من الامر ووجوب مقدمته يحصل من حكم العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان

اصليان للشارع احدهما ملبسا لرسول الظاهر وثانيهما ملبسا لرسول الباطن والى

هذا ينظر استدلال بعض الاثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بانه لا يتم انفرادي

كل منهما على الآخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتم ولعلنا نتكلم بعض الكلام

في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق **الثامنة** قد اشرنا ان وجوب

المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول

الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير

ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء

المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيما دونها الواجبات

التي لم نحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء اذ علم ان المراد منها تكميل النفس

ورفع الدرجة وحصول القرب فانها لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا

الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا يخفى فيما كان مقدور المكلف

او فيها الى به او فيما تفطنه وكان مشتغلا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة
الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هاهنا في مقدمات الواجب المطلق
لكن لا بد ان نعلم انه قد يكون الغير المقصودة سقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا
عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يشعر به ليس من المقدمات فان من وجب عليه
السعي في تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء سقط عنه ذلك السعي ويكون
فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور
والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله
فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب
وعدمه بالنسبة الى هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثيابه
من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع
ذلك ان الواجب قد يكون مط وان كان مقدمته قدر المشترك بين المقدور وغير
المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مط لاكثر
الاصوليين ونقل عدمه مط نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني
في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره
للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مط
وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب مط لعدم احتمال
التقييد وتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهلا بعينه قول المشهور

في مقدمات

في مقدمات الواجب المطلق والأقرب عندي عدم الوجوب مطلقاً لنا الأصل وعدم دلالة
الأمر عليه بأحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم
البيّن واما الغير البيّن فهو ليس منتفياً بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يجب تعقل اللافظ
الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك
يحكم اهل العرف بان من اتى المأمور به امتثل امتثالاً واحداً وان اتى بمقدمات لا تحصى
وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة
والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب اما يتحقق في نفسه او لحصول
العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحاً بالذات ولا يكون ترك مقدمته
قبيحاً بالذات وحصول العصيان به فغير متحقق كما بيّنا نعم يمكن القول باستلزام
الخطاب لارادتها حتماً بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدماتها ولا يجوز مصرح الأمر
بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة
شيء من الخطاب كونه مقصوداً للامر مشعوراً به حتى يتوقف انه ذمّا بامر بشيء ولا
يخطر بباله المقدمة فكيف يكون واجباً الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة
اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصوداً في الآيتين والحاصل انه لا مانع من استفادة
وجوب المقدمة تبعاً بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم
والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح
والثواب على فعلها فالمتوهم بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا اعلم له مستنداً ظاهراً

الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الان يقال باند ماجر تحت الخبر العام فيعني بلغه
ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب او فيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام
البلوغ حتى فتوى الفقيه فتم احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة ودعا ادعى بعضهم بان
المقدمة لو لم يكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم
خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة
مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم
المردودة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون المراد الاكثرين ليفهم الوجوب بالمعنى
الذي ذكرناه لا الوجوب الاصلي المغاير بعلة وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا
بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة
فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب
هو المكلف كما فيمن دخل دارا مغصوبة عصيانا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعلمه قلنا
فيما نحن فيه لتكم صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له
اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا او لمتنع
هو التكليف لشرط علم المقدمة لا حال علم المقدمة نظيره تكليف الكافر بالفروع
حال الكفر وان فرضت الكلام في اواخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز
الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب
للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا بد هب

ملنبث

عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز مقدمة الامر بجواز ترك المقدمة فيستظهر
القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف تجوزون تجويز الترك منه
وما لا يجوز تجويزه كيف يكون واجبا ولكنا انما اخترنا هذا الدليل والجواب على مذاق
القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة
وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك
ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب
عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانما
وان استقبحنا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه نعتمد
عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البرائة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص
فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود
الامر من الشارع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم
للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله
ولا قائل بالفرق وبالجملة لا ابد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح ولو جعلت
لك ان لا تنصب السلم او لا تفعل وبين قوله كن على السطح فان لم تكن عليه فاعاقبك
على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك التهية على كل واحد من المقدمات
والذي نجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون
المذمة على ترك المقدمة بذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها

ولم يرجح احد شقيه لضعفه اقول بيانا لما ذكره ان حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما
في غير السبب فما مر واما في المسبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما
فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب
ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب لكنه يجب صرفه بالتاويل الى السبب
اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد
سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا
للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به
القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب
لا ينفك عن السبب قطعا وجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه والتكليف متعلق بالسبب
وجوابه ان المقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون
المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع
بالمعنى المذكور يتمشى في المشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع
التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد
يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما
له علة وانتهاء العلل الى الواجب ثم لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة
المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وحاصل ان النزاع في السبب قليل الجدوى
لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء

والغسل

والغسل دون مافع الحدث مثلاً فيفيد ما لا يخفى او التعليق بالمسببات ايضاً كثيراً ان لم نقل يكون اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالته لما قدمناه سابقاً نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشب في النار مثلاً لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازاً الا ان يكون نفس الاحراق ماموراً به ويكون دالاً على وجوب المسبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عند وهذا هو مقتضى استدلال المستدل لكن فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة ايضاً فالامر حقيقة انما يتعلق هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احدا مرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزماً للسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثالث فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع

ذلك فقد عرفت بطلانه ودليله بالامر دليل عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط
الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا فالتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لو لم يجب لجاز تركه وح اما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المأمور به بدون
الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل
على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم
الاتيان ببعض المأمور به لا يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به
يختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به
واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام لما تقدم ان سبب
الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المقيدة
بكونها صادرة عن المتطهر فالامر كان المخصوص متعلقا بالطهارة ح يكون سببا لايجاد
الماهية المحصلة لحقيقة المأمور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما
يتم اذا قلنا ان الجزء يوجب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم
من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس محل النزاع في شيء ثم ان سوق
هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا
اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات الاول ربما يتوهم انه
لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب
في ضمنها كالصلوة الى اكثر من واحد في الاتيان بالجمعة والظهر معا لمن اشتبه

عليه

عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه علم الاتيان بالواجب بل هو
منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وغيرها لا يخفى على المتأمل سيما
بعد بياننا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في نقض
الموارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك
ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوجه
وجوبه المستفاد من النص عليه هو الوجوب العقلي والفرق بين المنصوص وغير
المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات
تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق
من منع وجوب الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به
في كلام الاعلام مع ان هذا ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من
الخطاب بنفس الواجب وهو بان بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا والحاصل انا
نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل
الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا منافي في ترتب العقاب على ترك
الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر
ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي يتعلق به
الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي **الثاني** صرح جماعة بوجوب
الترك المستلزم للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة في ما بين الاربع او اقل والذبائح

المحرم فى الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذى يترجح فى النظر هو عدم
الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا
عن الحرام النفس الامرى لعدم الدليل على ذلك والاخبار المعتبرة ليست على ذلك وكيف
ما كان فالذى يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقى منه بمقدار الحرام بارتكاب
الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق فى ذلك سيجئ انشاء الله فى اواخر الكتاب **الثالث** الظاهر ان الكلام
فى دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام فى سائر مقدماته وما اختاره المسلم فى الدلالة
هو التبعى الآن ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب بكلامه فحكم المقدمة الخارجة
وربما نفى الخلاف عن الوجوب فى الجزء لدلالة الواجب تضمنا وهو ممنوع وقد جعل
العلامة من فروع المسئلة الصلوة فى الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذى
هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون**
الحق ان الامر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص مط واما الضد العام فيقتضيه
التزاما وتوضيح المقصد يستدعى رسم مقدمات **الاولى** الضد الخاص للمامور به
هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق
ويراد به الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك
اما بجعله عبارة عن الكف او عبارة للمناسبة والمجاورة والمراد فى هذا المبحث
مطلق على الترك هو المعنى الثانى **الثانية** ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به
لاستحالة وجود الضدين فى محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر

عقلا

عقلاً فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعياً اذ المراد بعدم ضده ضد او قد اغرب
بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك
الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان
ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقام مثل
مع انه محال وعرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي لا غير فانه جعل فعل المباح مقدمة
لترك الحرام بمعنى انه لما قارن ترك الحرام بفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما
ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق
بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف
ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالباً بخلاف فعل المأمور به فانه لا يمكنه التخلف
ابداً وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اعرف مما سبق لان
المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الآخر على
ما قلت ففعل الضد الآخر ايضاً علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه
التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الآخر
لجواز خلو المكلف عنهما جميعاً نعم فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر واين هذا
من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالباً عن فعل
ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة
الشيء هو ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه

واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج
حتى يتحقق توقفه ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف
هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس
الامر والثاني انما هو معنى ما لا يتم الواجب الا به لا الاول ثم ان هذا الكلام يجري في سائر
المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب
المقدمة مع وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه
الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح
لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت
علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب
بالمقدمة حينئذ عبثا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة
في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا
وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب
المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه
وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الموجود في الخارج وفي نظر المكلف اصعب شيء
لا يقال هذا من افحش ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك
المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه
فلو قصد عدم صحة عبادة الله من اول العمر الى آخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب

كاتوك

على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال
بالنهي انما يكون بالكف لا بمجرد ان لا تفعل وذلك مع انه عليه السلام كما سيجيء لا ينفي ترتب
العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة **الثالثة** المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه
قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود وقد يحكى ان مراده كل ما هو مباح عند الجمهور
فهو واجب عنده لا عينا وقد يحكى ان مراده كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى
اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب
بالعرض وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع
اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب
فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان
الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند
بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه
انه لا يدفع الاشكال لانه يقول حينئذ يكون احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام
واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب وبطلانه ظاهر اعتبارا
الجمهور والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ
الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه
ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك
الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف غافلا:

عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف
او كثيرا ما لا يقصد الحرام حتى يجب الكف عنه ثم لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم
الا ان يقال بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون
غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد الواجب المخير
ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام
ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف خليط من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة
بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير
بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات مستقلات لا انه تخيير بين المقدورات
وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا مناص عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى
ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام
اصلا ومط وانه من مقارناته الاتفاقية مط ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام
على فعل وجودي بحيث لولاه نشتغل بفعل الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوهم صنيعه
فيما علقناه على تهذيب العلامة **الرابعة** موضع النزاع ما اذا كان المأمور به مضيقا والضد
موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان
الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما معا موسعان
او مضيقان او مختلفان ففي ضيق احدهما الترجيح له مط وفي سعتهما التخيير مط واما الثاني
ففي اتحاد الحقيقة التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافها

فالترجيح

فالترجيح لحق الناس الاهم فالاهم اذا تمهد هذا فنقول ملخص النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
محل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان
معظم الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول اقوى الاقوال ان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم لان المنع من الترك ليس جزء
مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب
على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل
كما توهم وسنذكره فيما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب بعد هنا فالصيغة تدل
عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الآمر
قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا في اجمال الامر وهو يكفي ولذلك قلنا لكون
اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج
محل النزاع ولما كان القول بالعينية في الضد الخاص افراطا فهذا القول تفريط والاثم في هذا
النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه
الالتزامية اللفظية وبين من الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد
على لا تصل ونحوه باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن لك ابطاله
به بطريق الاولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص غير منتف كما هو ظاهر ولم يدع احد ايضا الخصم
كما يظهر من ادلتهم الآتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور
الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا لحرمة الضد وسيبطل ما يثبت به الخصم في ذلك نعم يدل

عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما نحن فيه فان ترك الضد
من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب لغيره
تبعاً بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه
فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مرت الاشارة واحتج
المدعون للدلالة اللفظية بان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولا ذم الا على فعل لانه
المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه
لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سيتحقق من ان مطلق ترك الفعل ليس مقدوراً
بسبب القدرة على استمراره ولا احتياج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به عرفاً
لمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فنمنع في ذلك الكف
ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام
تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بل الظاهر المسلم ان الكف ليس هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم
الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتيب الثمرات في المقصد واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه يوافق
بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بالمعنى التبعي فانه ليس محط
النزاع وفي شبهي الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجباً فيكون فعله حراماً
وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد
عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعاً وهو لا ينفع
المستدل كما تكررت الاشارة وقد يجيب ايضاً بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه

بحالة

بحالة الامكان ومع وجوب الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما
لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينافي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة
كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول
بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة
لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا اشتراط فعليتها
نعم وجودها لابد ان يكون في حال الارادة وهو غير محل النزاع ويظهر مما ذكرنا ما في التنبيه المقدم
الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للحرام حرام وقد اجيب
بان الاستلزام اذا اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فمسلم
الكبرى والاشبه قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا
وعلة كما هو فيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليته فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا
معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم استبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب
من دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الآخر
الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به
انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما مع ملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا
الا ان يلجئ الى الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس
فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة الا هو الصارف

عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظ ان مراد المجيب من
العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت
ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظ انه كك لو اراد
من العلة التامة ايضا وكك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضى
عدم تحريم علة من حيث انها علة ولا يلزم عدم تحريمها مط فيكون حراما بالنسبة الى المعلول
الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل
على حرمتها النهى عن ترك الواجب فيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها مم او لا سلمنا لكن
الخطاب بها توصلى عقلى وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما
من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده فهو مفيد انا لم نقف على ما يفيد
ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع
تنجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا مم لان العقل لا يستحيل كون الشئ حراما
من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع علية اكل الطعام الذى يوجب القوة
الا من باب التطفل الشق الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة
مثلا فان بقى الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمح والا فرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان
الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب الاولى
فى الجواب اختيار الشق الاول ونسلم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه
فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة والاضافة تنبيها ان الاول ان بعض المحققين ذكر
اذ كر

ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل
لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد
اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة
انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم تمامه انما
يتم في العبادات واما في المعاملات فلا ثم مط وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مط اذ الذي
يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا
ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك
الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في اي قطعة من اناته وهذا
نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء
اختيار المكلف ايقاع مط الصلوة في خصوص الدار الغصبي **الثاني** ان النزاع في ان النهي عن الشيء
هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام وعكس استنباط
الادلة يعلم بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل دليل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي
النفي من جميع الاضداد والامر الندبي حينئذ ليس قولان وقد يتخالو دل على النهي عن الضد تنزيها للزم
جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتأمل والحق عدم الدلالة فيهما
ونظيره من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **قانون** لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين
او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى ان كل
واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايا فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون

بل بالاعم مما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه
هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالآخر ومنها انه المعين
ومنها ما اختاره كل من الفريقين منه وينسبه الى الآخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله
فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاخبار واجود الاقوال القولان الاولان لان
ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعلق به ولا تخيير فيه
والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق
ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير
جعلي منتزع عن الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد
سابق عليها ايجادا وقد يجمع الاعتبارات كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني
ويتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين
فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه
اذا نذر ان ياتي بثلاث واجبات شرعية يتعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبر بلا ريب بالاتيان
بخصال الكفارة الثلث بناء على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل
بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالنبا ومن قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب
الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين
او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر باحدهما مبهما كما هو محقق ومستقيم والنقض بظاهر عليه

يطلب الكلي

يجب العمل بمقتضى ظاهره ولعل وجهه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك
ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعللها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب
فائدة قد عرفت ان المكلف بالواجبات المعينة ليس مخيرا في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا
التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق
يمكن بدرهم وبدينار ومطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول بحصوله بتسبيحة وما كثر
وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان
كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة
والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها انها
وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزائد كما في التسبيحة في الاول
والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل
الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب
نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب
وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل
فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فمن يمسح بثلث اصابع
اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده
ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين محض الزائد والناقص ولذلك
لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا قصد به في الاماكن والامكنة ولا تغفل **فائدة** لا خلاف

في جواز الأمر بالشيء في وقت تساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الأمر بشيء

في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت

اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك

الوقت فيكون ذلك شرعاً بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤدياً للجميع وضعف

كونه قاضياً مطلقاً او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الأمر

بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقاً لاكثر المحققين

لامكانه عقلاً ووقوعه شرعاً اما جوازه عقلاً فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم

ترك الواجب وهو باطل جزماً لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين

افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت

ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللأمر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة

وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت وآخره بآخره غير مراد اجماعاً وغير ممكن

عادة في الأغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا رجحان لجزء من الاجزاء على الآخر فيتعين ان المراد

ما ذكرناه جوازه عقلاً وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع

للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تأويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب

فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن عقيل

بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه راساً

لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكن يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب في الاول ولكنهم يقولون

بالعفو

بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فانه لا عفو حتميا فيها فالتوسعة في وقت العفو اصحوا

بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل لكان الصلوة قبل الزوال وبانه انما

يتم في مقابل من خصصه بالآخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضا مم للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم

غسل الجمعة يوم الخميس لخائف فقد فسيمر عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالآخر محتجا بلزوم

المعصية في التأخير لولاه وهو منتفي بالاجماع وفيه ان الاجماع مم لو اريد اصل المعصية ومع حصول القطع

فلا يغير كما ورد ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يحصل الفارق فقيل انه اي فان ادرك

آخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل ففعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعل المراد

ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعدما بينا وقد ذكروا في تفسيره

وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها على ما اخترناه من كونه من باب التخيير

في الايقاعات فهل يجب في كل من الترك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يضيق الوقت فيتعين الواجب

او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات وما استدلوا به من

الادلة مدخولة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد

وفي لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيه ايضا ان المبدل منه

هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير

جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل

هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وخصال الكفارة على القول بالترتيب

وتحصيل الظن بوقوع الكفاية عند تركه فاطلاق المبدل عليه اصطلاح وجهة البدلية

لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام
لنا في الفرد الاخير واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت
وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق
تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ظن الموت او مع ظن
بقائه الى آخر الوقت لاستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت
فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله في الخروج عن الوجوب
وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الاخير من جنسه بخلاف ما قبل الوقت
وبانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوطه بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه
ان سقوطه بفعل الآخر مجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد المعصية في الترك وان اريد
حصول العصيان بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون
المعصية في الترك لا بل اختيار العزم لا الفرد الآخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فنقول
انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا
حين استشعارها كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا
بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب
ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين
التخييريين واسقط الآخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن
ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم

بينهما

بينهما كما توهم لمنبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر

في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد **تتميم**

الموسع في الوقت اما ممدود كالظهر او غير ممدود ومثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة

والنذر المطلق ويضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت بعدم التمكن

فيعصي من مات عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله

واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين بحصول فقه الامر والاطاعة لا لان براءة

الذمة لا تحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف

بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطى امرئة بظن انها الاجنبية وشبهه الاظهر

ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني

لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو فعل بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما لو ظن

السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم

خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت ومعنى

الوجوب وهو محكم بحث لان ذلك يرد في المحدود ولو ظن السلامة الى آخر الوقت مع ان

غير المحدود دليله بتضيق وقته عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه

التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة ولا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت

في جزء آخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر على القول باعتبار حال الوجوب

في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير

في اول الوقت باداء صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فيتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء كتخييره في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريبا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا كما يستفاد اقل الحمل من الآيتين فليتامل **قانون** الواجب الكفائي هو ما قصد غرض تحصيل بفعل البعض فلا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها اكرام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعلق على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب وحجة الآخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ليف كاسقاط

دبو بفعل

دين رجل بأمر متنوع عنه الثاني انه لا يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا ويجوز امر بعض منهم فانما

يصلح مانعا هو الابهام وقد لغى ويسقط بفعل اى بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه

قياس مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل حين ترك الكل ودليل المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر

بواحد مبهم فان التأثيم ليس الا بترك الواحد بل التأثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب

على الكل ولا منع لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب

وعدمه اذا اصدر عن الكل ويتفرع عليه ثمراته الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية فان

التقديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة

مع ان انتقال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب فالاتمام كيف واجب

فالسقوط انما هو بعد الفعل ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر وهل

يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوهما فيه قولان الاقرب الاعتبار والظ ان يجب العلم

بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة مقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام

هذا الكلام في الفروع قانون اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية

او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ليتم لانه هو الموجود في الاعيان

والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر مأخوذة من المصادر الخالية من اللام والتنوين فهي حقيقة

في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك الحدث

مع ان الاصل عدم الزيادة والظ ان من يدعي ان المط هو الفرد ليقول لا يستفاد ذلك بحسب اللفظ

والعرف واللغة ولكنه يدعي في ذلك ثبوت القرينة على ارادته من جهة العقل فقد قربهم

لا ينكرون ذلك فى شىء من الموارد مثل انهم يقولون فى مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور
وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضى الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضى
ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن
وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له فى الاعيان فثبت ان المطلوب
هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده فى الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص
واما هى لا بشرط شىء فممكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به
فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفى مطلوبية الطبيعة
فان قلت النزاع فى هذا الاصل متفرع على النزاع فى وجود الكلى الطبيعى وعدمه وما ذكرتم انما يتم
على القول به وتسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده
وان وجوده عين وجود الافراد ويبين فى محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكر
وجود الكلى الطبيعى لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من فصولها
واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما مر جوابه
وان لم يكن لتلك الصور وجود الا فى العقل وتلك الصورة هو الكلى الطبيعى على مذاق هؤلاء
ولا ريب ان لها نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها فى الخارج انما يظهر
بعد التدقيق الفلسفى واما اهل العرف فلا يفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة
المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها فى نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة
عليه بالواسطة ويكفى فى افهامهم ذلك قولك الامر الانتزاعى مما به الانتزاع وان كان امرا

انتزاعيا

اعتبارياً وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعتبرة لا مدخلية
لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه
في الخارج فاسداً في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول العلم نعم هذا النزاع يثمر
في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد
واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان
فرداً ما من الطبيعة ايضاً كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان
قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة على
سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكل
قلت فلعمري الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخير المكلف في افراد واجب العيني ليس من
باب التخيير والا لما بقي فرق بينهما مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا
فيما نحن فيه اصلاً وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما
هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضاً لخطاب ينبغي الا ان يكون لخطاب
مناملة كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد
تخييراً بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء اتفق تبعاً للخطاب بالكلي
واين الافراد في الواجب التخييري لا بد ان يكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير
في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاملة
بل لانها من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد

المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشارع
مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية صرف اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة
وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل
وسلم امره الى الرجل لا المرأة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية
اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ثم الفرد والمطوي في ضمير المتكلم
انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يتعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم
يقصد من اللفظ ولا التنبيه على الخصوصية ومثل ذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة
فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا بالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من
باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز
فتدبر وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ
من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد
عن انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث ملاحظة الكلية
والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه
حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني
ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه
المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي والموضوع له
هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف

واما الاول فلان

واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما هنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات في الملحوظ
فيه المادة واما الاول فالظ انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو لحمل
المتعلق بالطبيعة والظ ان الوضع فيه ليس كسابقه وانما هو متعلق بالمهية لا بالمادة لكن
مع قطع النظر من النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول حيث حسب وضع الامر من حيث
كيفية الطلب وضعا مركبا كوضعه بالنسبة الى الفاعل فتبصر وانتظر لتمام الكلام **قانون** الحق عدم جواز
الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني
ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تع ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب القيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم
بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق وفي
ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا انما لا يصح على العالم بالعواقب والحسن الشرط منه
على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط على حكمين مطلقين يتنوعان
بالنسبة الى الواحد وسلبي بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر
الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما حصل العلم بكونه مطلقا وهو اذا جمع المكلف
جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما لم يحصل
العلم بكونه مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق في اول الوقت لمن لم يجزم صحة ودوام
ببقائه الى التمام ومنها ما حصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السالم الذي يظن بقاءه
الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع ان هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته

بل قبل التحول فيما يتوقف عليه ليفه كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن
صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب
وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش آدم على ذلك فيكفي الظن بوجوب التحصيل به
والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به مدفوع مع انه في محل المنع بالنسبة
الى الدلالات المقصودة من اللفظ لما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء
وبعد تحقق تحرير محل النزاع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط
في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ليفه كالمقارنة والتمكن من المقدمات العقلية
المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب
من الزراعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فمما لا يتم الا على مذهب الجبرية
وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله
كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاء شرطه نقض وقبح وان علم انه يترك اختيارا لان
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول
انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الغافل للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد
نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين
النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز نفس ارادة المامور به
مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين
المصنف في تعبيراتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم

والحق

والحق في الاول الجواز ولا يخفى ان الان كلام من انكر جواز ذلك الا العضدي ره في شرح
التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد
المأمور وارادة الامر الفعل المأمور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ره ايضا في اواخر
المبحث وفيه انه لا مانع من ذلك اما اولا فلما بينا انه قل ما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا
باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم
ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين
مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون
ذلك الاستعمال مجازا فيما تأخرت قرينته وتأخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما
عن وقت الخطاب فلا مانع منه لما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه
ظاهرا فان ظاهر الحكم التأبيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر والحاصل
ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين لقصد الامتحان
وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متأخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان
لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في حصول العلم
للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يورد في هذا المقام
كيف بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر لما دل الامر على وجوب المقدمة
ولا النهي عن ضده ولا على كونه المأمور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي
من مواضع الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز بمجرد الاستعمال الا وجب

الحقيقة حتى تحصل الاشتراك الموجب للاجماع المانع من الدلالة ومن عدم ارادة
المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني
فذهب اصحابنا الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وتجاوز بعضهم فجوزه
مع علم المأمور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما في ما انتفى فيه ما يتوقف
عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا
كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار
السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله
شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا
بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف لا سيما اذا كان الامتناع من جهة سوء اختيار
المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الامتناعي
ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال
وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر
والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق
بنفسه دون المأمور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني
انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما
الملازمة فلان كلما لم يقع فعلا انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام
في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد

مجبورًا فى الارادة وبطلانه بديهى الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو بط بالضرورة

اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم لبقائه على صفات

التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم فى الواجب الموسع بعد

تقضى الوقت بمقدار الواجب مستجمعًا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء

جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية

كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالى لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة فى غيابه

مع ان انقطاع التكليف حال الفعل لبقى على كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح

ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعًا والا لم يقدم على قتل ولده

ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقى بل انما هو كلف بمقدماته

كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تع قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه

عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح فيفسر بان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون

عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى

وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم ع واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل

ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين والاشتهار بتقديم قول

الرؤيا معناه بانى اذبحك مع كون المجاز فى الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضًا

بان ذلك من باب البداء الذى يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو فى الافعال

التكوينية لا الاحكام والذى يجرى فى الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر

عبارة فيق ان النسخ بداء فى الاحكام كما ان البداء نسخ فى الافعال ويمكن توجيهه بان المراد
حصول البداء فيما انه ظهر من الله وعلم من قبله انه يذبحه ويصيبه عند الذبح بقرينة قوله تعـ
انى فى المنام انى اذبحك لامر فى نعم بل اذبحك فيكون فى المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل
فى الخارج بدون منع عن الله تعـ ثم بدا لله تعـ فلم يقع فى الخارج مثل اخبار عيسى عن موت
عروس ثم ظهر خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته فى المنام مستبعد عن امره تعـ به فيبعد ذلك الكلام
ويشهد بذلك قوله تعـ حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ
والقول بجوازه قبل الفعل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتم مع ان
حصول العلم لابراهيم فى معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع فى مثل هذا المقام مع ان
الوجوب المشروط فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا له فيه مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة
لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضى زمان يسع الصلوة
وانتقاض التيمم لمن وجد الماء او ان لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون
مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها الموسع
عن الحج فى العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها
لزوم الكفارة على من افطر فى شهر رمضان ثم مرض فى ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر
ضرورى او غير ضرورى ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة فى فطر
الصوم التام النفس الامرى بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه
الذى عليه المعول فى التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب فافهم فانه اختلط

في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت
بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع
هو في ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه
بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون
من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا
او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه
نص فان منهم من قال فيه بالتحريم وبعضهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة
مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ليس بشيء وبالجملة المراد عدم بقاء جواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية
مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا وعلى النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب
او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرم او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال
احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز
موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع
المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه بدل
آخر ولا ريب ان رافع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل
الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودها انما هو في ضمن الوجود
فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان
الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي تركب الجواز

معها او ما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الآخر مفيد ان تحصل المتيقن في ضمن الفصل الاولى
غير محصل في ضمن فصل آخر فاذا انتفى المحصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت
انه وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصلين لا يجامع
القول بالاستصحاب وان تفارق رفع الفصل ووجود الفصل الآخر في الخارج سلمنا
لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال الثبوت كان منعدما
يقينا وحصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد فان جواز الترك
حاصل برفع الوجوب قطعا فيتم استصحاب الجواز بتمام المطلب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل
عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين
واتحاد المورد فلا مانع لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن
اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول ظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين الا ان الانضمام
في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه
وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقد يحتمل التعلق بالمجموع فلا
يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان
بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به
متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان
ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي
في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستصحاب بان جميع الاحكام

الشرعية بالأصل عدمها من طرق بيان المبحث علم ان الباني على القول بالبقاء هو الاستصحاب
لا الاباحة ولا غيرها اما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه
بل لا يحضرني الآن فروع الاما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب
العيني بسبب فقد شرطه في حضور الامام او من نصبه وتحريم الجمعة دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو مطلق
كما ستعرف ولكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص
لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بينا في فرع ان القضاء تابع للاداء والتحقيق
خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان
لا رجحان غيره والتحقيق انه لو نذر ايقاع ركعتين مبتداة في المكان المذكور فينعقد لان عدم
اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل
لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها لو باع العبد المغصوب
اذا اعتقه ففي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل
من جهة كونه مالكا فلا يرتفع ويبقى كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان
خاص فمات قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر انه كما يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام
الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط
بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع
بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء وبانتفائه ينتفي
المشروط راسا وهو ليس بقسم جزما وبل يريه المتجدده آنا فانا في جميع الاوطان ومسئلة

ايقاع صلوة القضاء في مكان مخصوص بلا رجحان في غيره فلا يصح الا على ان الفعل
ما يشترط الا رجحان المكان فيه اما لو نذر

صلوة الجمعة المنقلة منه من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب
ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام فى اقسام العام والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضى الاجزاء
وتحقيق هذا الاصل يقتضى رسم مقدمات **الاولى** الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون
اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء
نظيره فى الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات
بخلاف الاجزاء فانه يختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء فى العبادات هو اللازم المساوى
للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع فى كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى
ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثانى بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة
والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر انه مراد من
عبر بما ذكر هو ذلك التكلم وان لم يساعده العبارة ولنمهد بذلك فنتكلم على دلالة الامر على الاجزاء
بالمعنى الاول دون الثانى **الثانية** كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى
الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه
كما عرفت ولكن الاشكال فى حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون لشيء واحد فى نفس
الامر وقد يحصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك
ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد فى الفتاوى
فان اعتماده على الظن المستفاد بحجية عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع
نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك فى حصول الحدث

وكذا

وكذا قد يكون التكليف بشيء أولاً مع الإمكان ويبدل له ثانياً مع عدمه كالتيمم عن الماء
والإشكال في أن المكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم بإجزاء عمله كذلك أو مطلقاً
وبعبارة أخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الآخر حال عدم التمكن عنده
أو هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر
ثم تمكن عن الماء في الوقت فإن قلنا إن المكلف به هو الوضوء في الوقت الآخر حال عدم التمكن عنده
وبعبارة أخرى أنه مكلف بإبداله بالتيمم ما دام معذوراً يجب عليه الإعادة في الوقت فإن قلنا
أن التكليف الأول انقطع والثاني ابتدأ مطلقاً فلا والظاهر أن هذا الامتداد بحسب الاصل ويختلف
باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم أن الظاهر أن التكليف يتبدل بحسب اختلاف الأزمان
والأحوال والمكلف به في الأوامر المطلقة إنما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة
يتحصل بوجود فرد منها فصلاة الظهر قد يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر فبأيهما
حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف إن كان بالنسبة إلى كل واحد من الحالات فلا
إشكال في الإجزاء بمعنى حصول الامتثال وعدم وجوب الإعادة والقضاء والإعادة لمن نكشف
فساد ظن طهارته إنما هو لعدم حصول الصلاة بالطهارة اليقينية لا للاختلاف في الصلاة
بالطهارة الظنية ففعلها ثانياً هو لعدم الإتيان بالأولى لا الثانية وكذا فعل الصلاة ثانياً
بالمائية لأجل اختلاف المبدل لا البدل ولذلك لا يعاد بالطهارة الترابية وإن كان بالنسبة
إلى مطلق الأمر أعم من البدل والمبدل فلا أظن مدعي الدلالة له على سقوط القضاء يدعي السقوط
حتى بالنسبة إلى المبدل ولعل النزاع في هذه المسألة لفظي فإن الذي يقول بالإجزاء

انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها
ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل
الثالثة محل النزاع في هذه المسألة يحرر باحد وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه
هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف
يقول بانه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما
كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا
قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا ينكر احد امكان ذلك فيعود
النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقدير ويجري في الاستدلال على التحرير
الاول وتقرير الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون
القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع النظر
عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ في المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط
القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل او بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال
فلا امر يتعلق به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذا ثبوت فعله ثانيا بعدم ولا يتم على الاجزاء
انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل
كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود
بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا او مع وجوبه عليه ام لم يجب
كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى

المصطلح عليه المنصرف الأطلاق عليه الثالث استدراك ما تعلق وقته اما بالشروع كما في الأعتكاف

او بوجوبه فورا كالحج اذا اهمل فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم ينو منه القضاء الرابع

ما وقع خالفا للبعض اوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد والسجدة فيقضى بعد التسليم الخامس

ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضى

ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الأصوليين في ان اتيان المامور به على وجهه

هل يقتضي الأجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الأمتثال على قولين المشهور

نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الأمر لا يقتضي الا طلب المهية المطلقة بدون اعتبار

مرة ولا تكرار كما حققه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منها

والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية لما مر تحقيقه

في نفي دلالة الأمر على التكرار فلو قيل ان حصول الأمتثال بالنسبة الى ذلك الأمر انما هو بالنسبة

الى بعض الأحوال دون بعض وانما الساقط هو الأمر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل

من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ قد ذكرته يصير امرين وكلامنا في الأمر الواحد والثاني

ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الأمر

من حيث ان المطلوب بها المهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم

وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الأمر الثاني اسقاط الأمر الأول فعوده يحتاج الى الدليل

والأستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة

وما يرى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضي بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل

خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن
منه فلما ذكره وجه واتى لك باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى
اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي الاقتضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة مقيدة
فقهية لا اصولية وقد استدل لوائط المشهور ولكن بوجهين آخرين الاول انه لو كان مكلفا
بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا
بذلك الامر باتيان غير ما اتى به اولا فيلزم ان لا يكون ما اتى به اولا تمام المامور به هذا خلف
اما الثاني فظ واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر
بتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك
يندفع ما قيل ان فعله ثانيا امتثال ما اتى به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان نفعله ثانيا
بامر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب الامر
حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة
بعد حصولها بالافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها او تحصيل للحاصل فهو
قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون بفعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل
واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال
واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه
ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات
كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات ولكن

التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع منه كما في صحبته وما
نحن فيه ليس كذلك اذ ليس المانع بموجب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان
اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت هو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا
يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف
فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة
وفيه منع مستلزم للواسطة بين الاداء والقضاء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم
والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة
الدليل على ان المطهر هو الصلوة بالطهور وعدم الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا
حصل فيقضى الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا البدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه
حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على تفريع ما ذكرناه ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان
المقصد فعليك بالتامل فيما ذكرنا وعليك من العزوج لكيلا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا
في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت ففات فيه فهل يجب فعله بعد ذلك الامر ام لا وهذا هو
الخلاف المشهور وبعضهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي
الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة
على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان
فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف فرع كون المطلق
والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل

متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظ ان مراده النقل والا فالتقييد اعني الرقبان
خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء
بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا
مع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا الاجدى كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء
بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية
وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلوب
بانتفاء هذا القيد فالثاني لكون القضاء بالفرض الاول مستند لثبوت الاحتمال الغير
المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع
وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الآخر اصالة عدم
اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب الى حصول البراءة
منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي
البراءة الاصلية مع ان الظ من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما
هو الظ ولكن يرد على العضدي ليم ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي
في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الآخر ومجرد
التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس
واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض علم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد
الفصول مع انتفاء احدهما ينتفي الجنس ونيابة الفصل الآخر عنه الا اعلم منه كما

مسئلة

مسئلة تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وبقاءه
في يوم الخميس او في يوم آخر ونيابة يوم الآخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما نحوهم ان صوما
مأخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما بقيد نفسه
بالخميس لا يوم ما مطلق الذي كان مأخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك
يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم الخميس بمعنى امسك
في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل
واضح ولا يصح النظر ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل
فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين في قولنا
صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس
والفصل فما مر من عدم التمايز الا بالاعتبار الحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل
وان الاصل عدم لحوق فصل آخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد
والمتبادر هو الحجة فلا يفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزاما معنى بالاصل
فاذا انتفى الخميس ينتفي المأمور به بل يستفاد منه على القول بحجيته مفهوم الزمان ومفهوم
اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا
لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك
وكذا الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال
وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلثة بالقراح لو فقد السدر

والكافر الآن فيثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يبيح القضاء كالبوصية وقد لا الجمعة والعيد وهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف منه فالتخلف شاهد على الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر منع مقتضى الاول يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء او مساويا للاداء لو كان بالامر الاول فلا يعصى بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والقائلون احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضرورات المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخل لجاز تقديمه عليه ايضا فتم الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها خفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها من التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما تيابه في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة والمتنازع فيه استدراك للمصلحة الفائتة فائدة الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول يفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد

صحيح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبيل ويؤيده انا مامورون باوامر النبي ص
عن الله بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل الثاني ولم يفعل واطلع
الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله ع مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اتفاقا وبان القائل لو قال لغيره
مر عبدك بان يتجر لي بسلعة ولو قال لذلك العبد لا تتجر لي بها لتناقض كلامه الاول والجواب
عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد
ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي وضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة مثل لو قال
زيد لعمرو وهو وكيله مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره ان يتصرف فيه ام لا واما
الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحال ام لا الاظهر لا فان الامر
طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب
الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثل الافراد وان لم يتم على تلك
القاعدة فافهم المقصد الثاني في النواهي قانون النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي
على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف واما مثل
كف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال وفي النهي من حيث
انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله ودونها قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة
او للقدر المشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجههما مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل
وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل

وبالاشارة لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا للاصالة
عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتتبع وتطبيقها
على ما تحقق فيه وكذلك تطبيق ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور
بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء
ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل
نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق
كما عرفت مع كلام في صدق النهي على صيغة لا تفعل الا على ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة
لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة مع انه يكفي صدق النهي عليها في افادته الحرمة
فلا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان لم نجعل لفظ نهي مبني ماخوذا في معناه
الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه اولا ما بيناه من ان الحق خلاف ذلك وثانيا
ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما
في خصوص منهيه ففيه وقد مر ذلك مدلولا حقيقيا للامر في الكلام بل بعد ذلك
من اسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه بعد ذلك حقيقة بل باب الامر
انما يدل على ان كل ما صيغته بقول لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب
مجازا وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا اعمال لا بد من ارتكاب المكروهات والترجيح
لاحدهما على الاخر وان حجية التخصيص بعارضه لو ذم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون
المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولها ان حرمة فالا فوجوبا

والست

والت وان كراهة ما لا يوجاد تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة

المطلوب الاذعان على مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة

بما الفه الله عن مصيغا الفة بالنهي لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلام نعم على ذلك

لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح ويتبين الآن يثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال

ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا على الحرمة بعد تسليمها

في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروه فيها وصيرورتها

فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه ما تقدم في الامر فلاحظ **قانون**

اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقوى الثاني لنا اصالة

الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا

الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل

الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد عدم السابق لا استمراره

واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا انقلب مكان دفعه بايجاد الفعل فيثبت امكان ابقائه

باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا

فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب

عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلنا اولا انه معارض بالكف بعقل

الرؤيا وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول

الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا الى الترك

الى الكف او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعية الحاصلة بتوطين النفس
على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن فاعلا للفعل بل وغيره مشغولا
بضده ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب
الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت انهم يؤول الكلام الى ان المكلف به
ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان
بمجرد التوطين النفس على الامتثال بمجرد قصود يمكن ان يصير عند الفعل وان لم يكن
قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد
الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب
انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار
قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب
حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور
وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة
احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع
من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر صحة القول الآخر وجوابه وعليه حسن الاقتصار
على الكف فقط الاول الاولى فقد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر
فائدة *(in margin)*
بضده على حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وبين ما تقدم
وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلا

تمته

ثم في دلالة لفظ النهي على الأمر مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف
بالعدم ونحوه بخلاف ههنا وكيف مشكل بعموم الكلام ثم لنفرض على اي تقدير فهنا اشكال آخر
وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الأمر الى النهي عن ضد الكف ايضا
على القول بان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتم الثانية اختلفوا
في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الأول فيظهر الثمرة في مثل
ما لو علق الظهار على فعل النبي فيه رضي الله فترك صوما او صلوة واما لو القي في النار
وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه ولا يجب القصاص له قانون اختلفوا
في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الأكثر انه للتكرار والأقوى العدم لنا ما مر
مرارا من ان الأوامر والنواهي وغيرها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين
وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يدل الهيئة على المادة الا طلب الحتمي التحريمي
او الايجابي والاصل عدم شيء آخر يدل عليه فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان
استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الصادي في المرض
فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك الأصل حتى يثبت بالدليل احتجوا
بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق
بالامتناع من ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه بايتان فرد وفيه ان
ذلك لا يفيد ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي او الافرادي
مع كونهما مقيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو

العقد المسلم في مبادي الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضاً
يحتملهما فكما يصح ان يقول اطلب دائماً منك ترك الزنا واطلب في هذا الشهر منك ترك
الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد القيدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد
الطبيعة في الجملة لا دائماً وابن المطلقة عن الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار المدعى
لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم
وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلقاً
وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء في الجهل فهو قبيح في كلام الحكيم فيقتضي
حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضاً خلاف ما المستدل وعلى هذا فالتكرار
هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتبادر في نظائر المبحث والا فلا يمنع
الحمل على العموم في مثل قوله الحائض دعي الصلوة وما نهاه الطبيب فلو قيد اولا بالوقت والزمان المطلق
متوكد ولو لوحظ معيناً بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة
الى جميع اجزائه وان كان مطلقاً بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء
هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما
وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري مثل هذا الكلام في مثل
احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن للثاني منع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضاً
بان يقول لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى
يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال

بتراء

الطلب منك على عدم الزنا اما على سبيل الدوام او في الجملة على وجه ... او غيره اذا ... الزنا

بترك جميع افراد المنهي عنه في الآن المتأخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم
ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفان
فحصول الامتثال بتركه في بعض الاوقات على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار
بان المطلوب منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه وانما علم الامتثال بالترك في بعض الاوقات
ومقتضى ما ذكرناه من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة
مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل فان البناء
مع تقييد الترك المفروض بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام
والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الآخر والحق على ما اخترناه
حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك
لدلالة النهي بخلاف قوله لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل
او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان
والافراد المتعاقبة بحسب تعدده واما الافراد المتمايزة بتمايز المشخصات فلا فلو ترك الزنا بامرأة
معينة وارتكبه مع الاخرى فلا يحصل الامتثال لعدم ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك
مع ان الامتثال بالترك الآخر مع عدم المقدور به لان المقدور ما يتساوى طرفاه
فكما لا يمكن تحصيل زمانين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن ارتكاب الآخر وبالجملة
فلا من ترك الطبيعة راسا في آن من الآنات ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد
تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول

فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه
عدم القول به الفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول
بالتكرار نعم ذهب بعض الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون
ذلك التلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر
في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما
على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فلزوم القول بالفور ليس **قانون**
اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان
الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه
بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض مجوزي
التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله
نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك واما
الواحد بالجنس فهو ليس مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود
لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ليس نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات
الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف ولما ان المخالف افرط فهذا افرط ثم ان القول
بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل ابن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر
من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق
الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق

الشرواني

الشيروانى والفاضل الكاشانى والسيد الفاضل السيد صدر الدين وامثالهم بل ويظهر من الكلينى حيث نقل كلام الفاضل ابن شاذان فى كتاب الطلاق ولم يطعن عليه مرضاه بذلك بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسى فى كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر لهذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كان من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون فى كتبهم فنحن نقتفى آثارهم فى ذلك والذى يقوى فى نفسى ويترجح فى نظرى هو جواز الاجتماع وقد جرى دليلهم فى هذا المقام بالتمثيل بالصلوة فى الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصى ومحط البحث فيها هو الكون الذى هو جزء الصلوة فانه هو الذى يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف فى مال الغير وغصب منهى عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهى طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلى لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلى هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلى على الظاهر وما لا يمكن وجوده فى الخارج يقبح التكليف بايجاد

فى الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود فى الخارج بشرط لا فهو مسلم
ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجوده الكلى
لا بشرط لا ينافى وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من ايجاده فى ضمن فرد فقد تمكن من ايجاده
لا بشرط غاية الامر يتوقف حصوله فى الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج
عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار فى جميع الواجبات بالنسبة
الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلى فى الخارج فلا غائلة فى التكليف مع التمكن
عن المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلى
على ما يثبت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون
الخاص الذى هو مقدمة الكون الذى هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه
منهى عنه لانه فرد من الغصب والنهى عن الطبيعة يستلزم النهى عن جميع افراده ولو كان ذلك
ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهى فان مقدمة الحرام ايضا حرام فعاد المحذور وهو اجتماع
الامر والنهى فى شىء واحد شخصى قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم ثم وجوبه التبعى الذى
بيناه فى موضعه ولكن غاية الامر ح توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الخارجى
وانما اختار المكلف مطلق الكون فى ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت
من كون الامر بالكلى مقتضيا بالامر بالفرد يقتضى كون كل واحد مما يصدق عليه فردا ما
مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه
متعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييرى ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام قلنا لا نسلم

فلا البتة

فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين
الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد
غير تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي والمانع من اجتماعه
مع الحرام لما يعرف من الخصم وثانيا انما يمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول انه اذا ثبت
بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والشخص ايضا عينا كاصل الكلي
والا فان كان الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير
المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا
عن الواجب في توصليات بل التحقيق ان قولكم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على اطلاق
الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك
في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي محل النزاع في الوجوب وعليه يحمل المقدمات المباحة
التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور وقد يكون من غير فعل
المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم
الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم
كون المقدمة مطلقا مطلوبا بالامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا انعم لو فرض
انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فيمكن ان يقول بامتناع الاجتماع فلا بد
اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت
مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي

المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت الصلوة المتروك الاتيان بها من الافراد التي حملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يجتنب عن الحرام ويتخلص منه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب المنتزع منها من هذه الاعتبار ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزوم القبح والحكم وهو ممتنع على الشارع الحكيم مع ان هذا ايدل على التحريم بطريق اولى اذ النهي في المكروهات متعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه انشاء الله تعالى ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه في المقاصد الكلامية وان كان لا دواجه في المسائل الاصولية ايضا ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه ولنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما

في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء آخر
خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو
عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل من انفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك
فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء او حجيته وثانيا ان مرجع كراهة
التعرض للرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون بعينه هو الكون الحاصل
في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض
الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المفروض ان الصلوة
في الحمام منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فالنهي ليس متعلق بالصلوة وعاد المحذور وان
مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله
المحذور ليس وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة انما هو
لاجل التعرض للغصب هو مما يخرج عن حقيقة الصلوة اتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس
اوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات
وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم
بعليه الكراهة في غيرها ليس في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم
كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهده
في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة
مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول

ببطلانها جزماً ولم يعهد ذلك منه ولا اضافة من ذلك بوجه فهذا ايضاً يدل على
بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثواباً يعني ان الصلوة في الحمام
مثلاً اقل ثواباً من افرادها الاخر ومرادهم ان المطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات
ثواباً وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص
كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك
كون كل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة
في مسجد الكوفة مثلاً لانها اقل ثواباً منها في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع
من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فاترك الصلوة في الحمام
واختر الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايضاً مما لا يسمن ولا يغني فان الترك
المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة
مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصاً لهذا الفرد الموجود
عن اصل العبادة فهذه المنقصة اما تطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها
او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم
المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل
بانه اقل ثواباً من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف
بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي عن طلب الترك
بل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او يجمعهما الى آخر ما ذكرنا على انا نقول

نزاد الوهم

ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما
ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهات على القول بها او التطوع بالقيام في السفر او الاتمام
المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع الصلوة ركعتين يستحب فيه الركعتان وكذلك
كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس
بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق الاوقات بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا
الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها فيها هو الصلوة
التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي
وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع
انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فما له لا يصلي وظيفة هذا الوقت المكروه ويصلي وظيفة
الوقت الآخر وهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان
هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان
وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة
ويترقبه المؤمنون بل يتبرك به العشاق ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويجعله منه
بدله الذي لا وجود له اصلا الا مع الخلط كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات
المكروهة فهل يرجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات انما يكون اكثرها
انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقه بذاتها مثل ان يقول
ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحائض من جملة

كالنهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى
تكلف اصلا وان لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قراءتها او
على صنع او مستعلين فيرجع الى المنهي باعتبار الوصف ليتم والحاصل ان المفروض بان كان التعلق
بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية فلا اشكال
في اجتماعهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاجل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات
رجحان وللخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وتلك
المرجوحية قد يوازي الرجحان الثابت لاصل العبادة ويساويه او يزيد عليه او ينقص عنه
فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث
بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية
لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء في الاقسام المتقدمة واما فيما
لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما
مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركها راجحا على فعلها بل الثاني هو المتعين هنا
لظاهر النهي عن العاملة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان
الحاصل لاصل العبادة ويرجعه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون
عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا
عن سائر العبادات سيما اذا لم يتدارك ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت
فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من رجحان جزما

قلنا

قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة و ماهيتها واما لزوم ذلك
في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا ممكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان
لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي
لا ثواب فيها اصلا لولا ان نقول بان فيها ثوابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الحدث الغير
المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول
الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد
التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الاخرى ان الامام
موسى ابن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم لما ورد في الروايات وافتى بعضهم
في كون فترك التكلم والمخاطبة مع الله متكاسلا ومشتغلا اولى من فعله ولذلك ارتكبه
الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من مثله ع سيما متكررا وسيما
في مثل الروايات المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل
بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية
الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس وحيلة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين
فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط
الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم
يكن مما يحصل له ثواب في الخارج ع فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد
من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح

فى كونه مندوبا بل وجها كان مندوبا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما الاول من نفى
الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر فى صوم السفر او غير ذلك الكراهة
وفى التطوع فى الاوقات المكروهة العدم ففيما يثبت الكلام فيه ظاهر وفيما لم يثبت فلا اشكال الكراهة
الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم
بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالصلوة فى المواطن
الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردى الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب
النفسى مع الاستحباب بالغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه
لنفسه وكذلك الوجوب الغيرى مع الاستحباب النفسى على القول الآخر فكذا يجتمع الرجحان
الذاتى مع الكراهة للغير كصلوة القائم مع انتظار الرفقة والمكروهة للغير ككثرة ثقل
الاثواب فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية
الاضافية ان كان مع حصول منقصة فى ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود
المحذور والا فتفسير معناه كون الغير افضل منه وارجح ومع ذلك الغير ربما يكون
ما يوازى اصل الطبيعة فى الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا
فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هى من جهة الخصوصية
لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة
ثم ان الكلام لا يتم فى غير هذه الصورة ايضا اعنى ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التى
لا مزية على اصل الطبيعة ولا يجدى ما ذكره المجيب اذ نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات

مرجوحا

ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى آخر ما ذكرنا
في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من حيث انه يفوت المصلحة
الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المط شيء واحد ولا يعتبر
عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمح قلت انا
نتكلم فيما اراد الفعل واختار الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين
في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة
ولا تصل في الحمام فاعتبر فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايض وما قيل ان الفارق
ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك
انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة
يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما يعنون به القانون وما سيجيء فيما بعد ان النهي ثمة
متعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها او الغصب منهي عنه والذي
ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين وظهور العينية
مثالنا في العبادات المكروهة مطابقا للبحث في النوع ولزوم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان
المنهي عنه اخص من المامور به ايض وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل
ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام
ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول بمرجوحية الصلوة في مواضع
التهم اضافية بالنسبة الى غيره في المثال الاول فنحن نقدر بان نقول بمرجوحية الصلوة

في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى غير الصلوة في غيرها في المثال الثاني و النقض الاول
الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى
من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال
الثاني بالنسبة الى ما ذكره في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة يناسب لو اوردنا المعارضة
المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله
وكما انه يجتمع اه فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية
لغيره وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل
والتمثيل بالامر مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري اين هو الكلام فيما نحن فيه
وهو كيف من المواضع التي اشرنا ورودها في الشرع بلا ملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك
الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب الغيري انما هو اذا لم يدخل
في وقت مشروط بالطهارة وبعد وجوبه فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول
الاخير فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف
مغتسلا لا انه يستحب الغسل له الان مع استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالفعل
وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص انما هو باعتبار تعدد الجهة فيتم
والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي
لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ليسا
متضادان وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي

ومستحب

ومستحب من حيث الشخص وما ادرى ما معقول المجيب هنا قبالا لما ذكره فى الفرد المرجوح

اللهم الا ان يقال الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخير وان كان فاقدا لذلك الرجحان

والمزية الموجودة فى الافضل بالنظر الى انه احد فردى المخير لا بالنسبة الى ذاته ثم يخرج عن المقابلة

ومنها ما ورد فى الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك

الوضوات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب فى توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل

بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك فى كتاب مناهج الاحكام

الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون بمكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك

المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون واجيب عنه

بان الظاهر فى المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باى وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه

مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه

مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك فى حيز المنع لا نعلم ارادة الخياطة

كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد

فان ارادة الخياطة باى وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام فى جواز

اجتماع الامر والنهى فى نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان

مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلى ولا مانع من اجتماعه

مع الحرام وهذا معنى قوله باى وجه اتفق وفيه ما اشتهر من ان المراد ذلك على مذهب المجيب

فى صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لان الواحد

يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع
حتى يجاب بالانفكاك في التوصليات وبما انه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك للجواز
الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر
بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي
صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة
في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح
اذا اراد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك
او ارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله
مع ما ذكرنا ان وجوب المقدمة من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما وجعل البحث
الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصليا لما ذكرنا
في مقدمة الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب عيني ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه
يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة وفيه ان انكار كون تحريك
الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزءا للخياطة والفرق بينه وبين حركات
القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون
الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا
ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه
الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان اهل العرف

ماطوان

قاطعون بانه مستحق لو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة اللازمة للعقلاء
استحق الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان ارادة الخياطة
في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبه المكان لما ذكره وجه والذي قد
علم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت نمنع الامتثال بعد ملاحظة حكم العرف مكابرة
ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فتمثل بمثل ما ذكره بعض المحققين بامر المولى عبده
بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فلو امشي المقدار المذكور الى داخل الحرم
يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه
والجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما
ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث
يعد في الواقع امرين هذا اما موديه وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة
لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون
مامورا به ومنهيا عنه متعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله ان يقول اذا اردت الصلوة
في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت عاقبتك ويقول ايضا اركع هذا وغيره والا عاقبتك
اقول وبطلان الجواب عن ذلك بان التمثيل ممنوع ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع
ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب
الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي ليس
يرد الا مطلقين والحاصل ان معنى الامر والنهي هنا مستند ان لا تعليليان كما اشار اليه

بعض المحققين وما ذكره من عدم اجزاء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعلمه في الواقع امرين
وان اراد وامثال ذلك لزوم تعددهما في الحس فغير ممنوع وان اراد مطلق التعدد فلا ريب
انهما متعددان ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا
بل هما متغايران في الحقيقة متحدتان في نظر الحس في الخارج وذلك كان في اختلاف الموارد
وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا
واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل من حيث انه جمعة ولا يجوز من حيث انه
جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس وكذلك المكروهات وغيرها مما مر في قوله وكم كيف
يجوز اه قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا تركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب
ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة
انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة مع ان ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي
حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية
وشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب
الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة
انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث منشاؤه
من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا او من باب الاشارة وان عادة
الشارع على التكلم على عادات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدلال
حسن لكنا نجيب بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر

الخ

الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم مخصوصيته بهذا الفرد فان قلت في ضمن هذا الفرد متشخص
من الايجادات قلت كاشفاً للحجاب عن وجه المطلب ورافعاً للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة
في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد لطيف ولكن
لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لما اقتضى في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي
لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا ممنوع مطلوبية الطبيعة الحاصلة
في ضمن هذا الفرد لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام
والحاكم قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية المنهي بانما هو في الاتيان
بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد ولا باتيانه في هذا الفرد الخاص المنهي عنه
ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم
امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم
بالبطلان دون العكس فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه
المامور به بتمامه وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة
المبحوث عنها بعدم استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر
فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان
كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك
ذهب بعض المتأخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده
بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلابد من الرجوع الى المرجحات

الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوهاً منها ان دفع المفسدة اهم من طلب المنفعة
وهو مطلقاً ممنوع اذ في ترك الواجب ايضاً مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه
انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مرّ ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما قيل ان الاستقراء
يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب
عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح
الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ههنا
بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء
على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة فكذلك ما دلّ من الاخبار على تغليب
الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد
من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني انما عنون به القانون
هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر واما ما لا يمكن الانفكاك
عن احدهما دون الآخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مرّ الاشارة الى جواز
الاجتماع فيه عقلاً ولغةً وان افهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما لا يمكن الانفكاك
عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصباً ففيه اقوال الاول انه مأمور بالخروج
وليس منهياً عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاصٍ لكنه لم يتعلق به النهي عن الخروج
والثالث انه مأمور به ومنهي عنه ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو
مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء هو اقرب فانما نحتاج لبيان

لما

انما المراد لا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما
اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب
لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه وان كان يلزم ما لا يطاق ايضا
ولكن لا دليل على استحالته اذ كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء
في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فاتت استطاعته لا يقال ان الخروج
من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا
نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص من الغصب كما ان الكون
في الدار ليس حراما الا من جهة كونه غصبا والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر
ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب مطلقا فهذا الذي
اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة
في الخارج منحصرة بالفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض
فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود
لامكان التخلص عنه بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك
فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره
ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه
فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها
ضررا اذ لا معصية بفعل المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بل الامر

الأمر فالنهي باقٍ بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضاً اما القول الثاني فاختاره فخر الدين
الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجاب الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا
في ترك المأمور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي ولا معصية مع ان النهي ليس مستصحباً فلا وجه
لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يجري على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي
اذ يبتني ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه
على استحقاق العقاب لا طلباً للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر
ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وهل يوجب كلام يوجب آخر بعيد **قانون** اختلف
الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام
يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وهو قصد الامتثال
والتقرب من جهة ذلك بان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة
الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم المصالح المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال
لكونه لغواً فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانياً الا ان ذلك هو نفس الامتثال
والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب
والاداء او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال
وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم
ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون
اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب الآثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب الملك والارث

والولد

والولد لمن دخل في زوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات
هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت
الفساد وان كان هو ليس من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء
باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة
وان كان مراده غير ذلك فنقول الآن يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ ماله غيره مثلا
لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يقبل الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الآثار
وما يقال ان الاصل في المعاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به انها تحقق صحيحة عن فاعله
في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح والفاسد فيحمل على الصحيح اذا حصل
عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة يثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم
والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية
والى هذا حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة
في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة
الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعدما ورد عن الشارع له صيغة صحة ثم ورد
النهي عن بعض افراده او عن سببه عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك
ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس عن محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي
على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه
عدم الدليل ومما ذكرنا ظهر ان ما نقلهم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه

عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا فيه خارج عن محل الاصل ولذا افرده القوم وافردناه
بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي
عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل من العبادات والمعاملات اما يتعلق به
لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه
في الوجود او لشيء مفارق له غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون
المنهي عنه طبيعة تلك العبادات او المعاملة مع قطع النظر عن العوارض والاوصاف كالزمان
والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي
هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها في حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال
الحيض فالنهي انما تعلق بالوصف ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة
بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد
في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك
يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر
عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا
لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه مختصا
في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر
في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ممنوع سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم
لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية قضية عامة بان يكون المراد

الحائض منهية عن الصلوة مادام حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة
في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه
انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فان النهي متعلق بالصلوة والحائض منهية عنها واما
ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو
في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج من محل النزاع كما
ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد
والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن
قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان المبيع هو نفس
الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الآخر فالامثلة كثيرة واشهره والنهي عن
الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه ولشرطه الى آخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة
احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما فيقال ان الشرط كالصلوة
بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون
الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا
في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة
واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها
لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن اللازم والنهي عن صوم يوم النحر مكون
الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا

من هذه الأثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع
لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع
المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة
فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها
وبما انها مع كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار
وصف كونه دار الغير وكونها غصبيا لا مدخل له في ذلك والظاهر ان لا تصل متكمما ايضا
مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع
وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب
ليعمل خمرا او بيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فكقول
الشارع صل ولا تغصب او النهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول
بكون المعاطاة بيعا وكالبيع في وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة
والاقوى من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود
فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او حال وهذان القسمان خارجان عن محل
النزاع في هذه المسئلة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى
وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام
فيه وانما استوفيناها لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر
الاقوال الآتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات

فقيل

فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا
في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من يصلي صلوة صحيحة درهما فهل يجوز ان اعطى من
صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة
ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في هذه الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء
فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر
اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع تيقن الطهارة
فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كل التكليف المحتمل وقوعه على وجوه
متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة وتيقنها الامر قوان
في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء
تابعا للاداء وهو مطلق وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن
الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الاصح فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة
للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا في نفس الامر والا
فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف
وصف العمل بالصحة والفساد باعتبار ظهور الخلاف وعدمه فيصح في ان دون ان او يجعله
مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكون صحيحا ويحكم عليه
بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر
ولعل مرادهم هو الامتثال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا

والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر مقام
المتيقن به بحكم الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون
القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن
من التيقن وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة
فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل
بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث
يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول
الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد
بالفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد
وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء
وان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما
اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا يطرده بفاسدها ان اريد
مما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء له
اما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين
في البيع وجواز التزوج بامرأة في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك
ولا باس مع وضوح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين
بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة فيعلم

تعريفه

تعريفه بالمعاقبة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان
مشروعا باصله دون وصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة
وللفاسد بصوم العيد ووجه عدم معلوميته الآن انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان مرادهم على
تغير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسألة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا
والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور
الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر
اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب
والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب
القول الثالث لنا على الدلالة على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمامور به فيكون
فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر
ولا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام
فيكفي موافقة العمومات فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا به بالخصوص
لكنها مامور بها بالعموم فيثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان
القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء
فلا مانع من كونها مامورا بها منهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسألة اجتماع الامر
والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار
المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا ابالي

اللغة ايضاً خلافه ولم يثبت من الشارع فيه ايضاً ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص
بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والمعروف انما هو المحكم لا ان المنفي عنه هو وصف الصفة
دون الموصوف كما يقوله الحنفية بل اي غير المنفي عنه لنفسه او اما هو فالتخصيص منه اظهر
واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النهي في المعاملات
بان التجارة ايضاً قد يكون واجباً وقد يكون مستحباً ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد
الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضاً فيفيد ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة
المعاملة بمعنى ترتب الاثر ما لتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها
من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر
وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء الكلام تمام
واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي
الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقول لا تبع بيع التلقي ولا تبع الملاقيح ونحو ذلك
ولكنك لو بعت عصيت ولكن يصير الثمن ملكاً لك والمثمن ملكاً للمشتري وما توهم ان التحريم
لذلك فهو فيه للمجاز وان الظاهر من النهي لعين مراد فيفيد ان القرينة واقعة للمعنى الظاهر
من اللفظ ومناقض لما ذكر بالنسبة الى الاسلاف ولا مناقضة هنا ولا ملازمة كما لا يخفى
فلم يدل على الفساد عقلاً ولم يثبت دلالة من جانب الشرع ايضاً كما سيجيء واما اللغة والعرف
فكذلك ايضاً لعدم دلالة على الفساد باحد من الثلاث اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم
وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصراً فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد فيه

دون

دون تغييره وتوضيحه ان المعاملات لا تخترعها الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزه الشارع
وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية
والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستغنى عن النهي
عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي
يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما
احله الله ولا مما يجب الوفاء لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم
احل واوفوا ونحوهما بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه
الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل
على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قولهم اذا التقى الختانان
وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه
وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير
ما كان المنهي عنه نفس المعاملة بعنوان عام ويشكل بان الفساد المقتضي في البيع في محل احل
ونحوه ثم لم لا يكون المقتضي فيه مثل قولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود
ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل
في المعاملات الفساد كما في المقدمات فهو معاضد لكون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض
الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تنافي حتى يوجب التوضيح والاصل اعمال
الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ونحوه ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مسلما

للزوم بعد الافتراق وان كان حرامًا وقل ما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك
المفصّل جعل ذلك عذرًا للفقهاء حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد
وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك
الاستدلالات في البيع والنكاح وقد عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد مطلقا
ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة
القول بالدلالة مطلقًا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع
الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعًا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس
بحجة الا ان يكون اجماعًا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه
والنقيضان لا يجتمعان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه
مع عدم جريانه فيما ليس مقتضاه الامر وان اصل المناسبة باطلة لان الامر يقتضي الصحة
لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التنافي
او حمل التنافي في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتنافيين متنافيين
او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي
عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول
بالدلالة مطلقًا شرعًا فقط استدلال العلماء كما مر وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة
الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ليس في محل
المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين

ان كانتا

ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه
لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة
الصحة وهو مصلحة فالصحة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت
راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو
مصلحة فالصحة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة
لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى راجح على فعله اما لو فعل وعصى
وترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان
الترتب انما هو على عدم الترتب وها هنا مصلحتان تابعتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه
تعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض
الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى
سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى كان منهيا عنه فيكون فاسدا
وفيه انه على خلاف المط ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن او في
والرخصة من الشارع والا فمخالفة السيد ليست معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد
اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعلم
اذن السيد غير محقق وبالجملة والمراد انه ليس للعقد فالباعث مقتضى الصحة وان كان معلقا
على اذن المولى واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة له
للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه وتشكل

الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد مقتضيا للتحريم
وهو مبطل لمدلول النهي اللغوي فكيف يكون دلالته عليه لغوا الا ان يكون دلالة النهي على التحريم
ليس شرعيا فقط فحينئذ القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التفريع بالصحة لما مر
ويظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله
والجواب عنه مما تقدم تذنيب اعلم ان الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة
الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر
والشافعي رحمه ويلزمه القول بصحة البيع الربوي وانتقال المبيع به بعد اسقاط الزيادة واكثر المحققين
على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما مقتضاه من فهم العرف في التحقيق وان كان
العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله
هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرط ان كان من جهة فقدان الشرط
فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان
باعتبار زيادة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه ونحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد لنفيه
مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون
الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يفيده
كونه منهيا عنه منه انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء ونحوه مما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر
والنهي ويظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث
اوّل ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي

حقيقة

حقيقة في التحريم وليس ذلك حين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا
لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فنقول انه لا نقض
بيوم النحر وللحائض لانه لا يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في
الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات ومعانيها من المعاملات التي ثبت لها
حدود وشرائط من انه اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا فلم يصدق تعلق
النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه
امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة
بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما
تتمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور والاستحالة تحصيل
الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في معدوديتها فتعين الاول
والنهي لا يدل على المنافي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة
الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة
الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها
قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو
بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة
الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيصه بدليل القطع مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض
على المعنى اللغوي خلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب

خلاف ظ ولا دليل عليه الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان

المقصد الأول في المحكم والمتشابه قال ره في بيان اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل فكان راجحا فهو الظاهر والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا آخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال غير معناه بحسب تلك اللغة ومحتملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الأسد وللمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي ره في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير معنيه بحسب لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح متأول والمساوي مجمل والمشترك بين الأولين محكم وبين الأخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والأرض وللظاهر وأوامر الكتاب بالأسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي ره في الحاشية على قوله لغة اي بحسب مفاهيم اللغة نحو ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للأخير اعني يحتمل دون الأول فلا يلائم الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بحملها ظاهرا على المسح وعلى الغسل الخفيف كما فعل في الكشاف مأولا وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجاز وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الأقسام فالقرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد

الا انه

الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض ولا[سيما]
يجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا لحكم تحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون
اللفظ ظاهرا او هو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي
فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللفظ بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت
فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز
احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة
كذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى
فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله
بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد
ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة
والظن بها بالقراين الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له موقوفة على عدم القرينة على ارادة
المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فنقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك
قرينة على نفي التجوز باصالة العدم واصالة الحقيقة تحصيل الظن بارادة الحقيقة فارادة
المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات
والارض في هذا التأليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو لبيان محل ما حل
لا احتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين لبعض من باب عموم
المجاز وان اراد مجموع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله تعالى لا بد

ان يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز احتمال العقل بمعنى
ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال
الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز
العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو لغو يقطع بالنظر اليه عالم بحفظ تلك اللغة بعدم
وصح كونه غلطا فهو خارج عن صدد كلامهم اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي
كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظهور مختلفة
وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى
عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجة
ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية فقد ترى الفقهاء
يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان
الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال الارادة المجازية من الخاص ايضا من جهة اخرى
غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الفساق
لاحتمال ارادة البصريين من الفساق فيه دون الكوفيين واحتمال ارادة العرفيين
منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الفساق
عليهم قطعي من حيث مقصودهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم
فان دلالته عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان
الا الظن المتصل الناشئ في المنطوق والمفهوم وهما صفتان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما

صفات

من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل

النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار

في الفرق بينهما هو كون حال المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول

هو الحكم والوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا من الموصول الا بارتكاب نوع من

الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح واو ارتكاب نوع

استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول

ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم

مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله واما نفس ذلك المدلول

فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرفه **قانون** المنطوق اما صريح او غير صريح

فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني وفي كون التضمني صريحا اشكال بل هو من

الدلالة العقلية التبعية كما مر الاشارة في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير

الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه

بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والمدلول عليه بدلالة الاشارة لان الامر

اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف

صدق الكلام عليه كقوله عم واسئل القرية فلولا تقدير الاهل لما صح الكلام عقلا

او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف فان تمليكه الي على الف او لا يصح العتق شرعا

الا في الملك ومثله يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة

رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المرفوع المؤاخذة عنهما
ولا يمكن رفع عين الخطاء والنسيان

المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينة العقل ولم يكن
لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق
الصريح او لا بد من ذكر قسم آخر يشتمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام
ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران
فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول
الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع
علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل
المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير
الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية
وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يخطئ في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر افساد
الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء في اواخر الكتاب واما الثالث فهو ما يلزم من الكلام
بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف وفي المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الآيتين فالمقصود في الاول بيان تعب الام
في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم
فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات
فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى ملحن الخطاب وفحوى الخطاب

وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فمفهوم المخالفة وسيجيء بدليل وهو اقسام
مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق
والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وعبارتنا مثل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح
وجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون حال المدلول غير مذكور في بعض الامثلة
التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع
لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يجاب
عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في ايذاء الناس هو الحرمة
وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب فالموضوع هو الوالدين
وهو مذكور وكذا الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد
في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح
الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا واشترط واشترط
عليه ويفهم من ذلك انه اراد به ما يجب الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس
الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمل النحاة فيما تلا حروف الشرط مطلقا او ما علق عليه
جملة وجودا بمعنى حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين
ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال
الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثل ان انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها
من البلد ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجزى به وان كان مثقال ذرة وقد يسميه النحاة ان الوصلية

ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا
ومن معاودة الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس
شرط صحة الصرف وطول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة
اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشتراط الساعة جمع شرط بالتحريك
وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولعلهم اخذوا
من المتحرك الثاني الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود
الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب
لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب العلم بانتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي
ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد
انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا
هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني
والنظر انما هو لظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه
انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان
فيهما الهة ففيه اولا ان منشاه من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى ففيه ان العكس
هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول كما مر

لنا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم
له سبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو
طارد حاو قبلها الطارق ولكنه لم يطل فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وقع وبقي
الاشكال في اطلاق الشرط على السبب في الظاهر لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية
اما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده
لما هو محل النزاع الاصوليين لما يشمل نحو قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك
لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف
قد يكون شرطا وقد يكون سببا كما يجوز ان يقال ان قعدت في المجلس يصح في العرف يجوز ان يقال
ان اغتسلت توضأ من البول فيظهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء
الحكم بانتفائه مفهوما بل هو مقتضى الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة بغيره من معناه
ويصيره سببا عن الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميها النحاة
شرطا في محل السكوت فيكون حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء
الحكم بانتفاء ذلك الشيء بدلالة التزامية لفظية عرفية فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة
للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح
فما يقال من ان قولنا ان قعدت في المجلس يصح العرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة العرف القعود
في المجلس والفرق بين الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط
الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم

عند انتفاء الشرط هو السببية كما قلنا فان كان فكيف يكون مساويا للشرط الاصولي فالحاصل انه قولنا
مفهوم الشرط مجرد ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التنافي وان اريد به
معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر
عليه ليشمل السببية وان الجملة الشرطية ايضا بمقابل هذا المعنى وهذا وان كان اوجه من سابقه
لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اعم من هذا اذ لا تقبل الا السببية الثالثة ما يكون شرط الصدق ود
الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه فلا اثر لنزول الثلج
في الشتاء الثالثة قد اشرنا ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه لا فرق
ما بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا كالاسماء المتضمنة معنى الشرط
كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموقعه ابن
بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم
على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول
اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه
لا انكره كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف يثبت في الشرع واللغة لاصالة
عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فلبس على ما ينبغي وكذا
ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط
لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي هو دفع
كلام غيره ليس وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط

وعلى دفعه

وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهراً وان ما يقولون بالذات شرطاً مع قطع النظر عن قول

ان مهملان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرطية معناه في الاصول

هو ما ذكرنا لا ما ذكروه ونحن لما اثبتنا التبادر وهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات

التي ذكرت كلها مجازات لتبادر غيرها ولا مفر من الاشتراك فانه يبقى من انها مستعملة في جميع هذه

المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك

وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه بعد وضوح الدليل لهذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ

الشرط فهو وان كان خارجاً عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول من الخلط الاصطلاحات

فيتحقق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء

وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالتزام والالزام فلا وجه لجعله على المعنى

الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضاً بانه لو لم يفد التعليق انتفاء

الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغواً يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه او لا ان الخروج

عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى

لا ينفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفائدة وثانياً ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا

يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان معنا ما

في امثال هذه المقامات الحقيقة وتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص

ولا يخرج عن مقتضاه الا اذا دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر

وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما

اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كلما موضوع لم يظهر
للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك مع ان ذلك الاختصاص له
بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضى تاصيل اصل عليحدة لحكم مفهوم الشرط
او مطلق المفهوم بل هو يجرى فى جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى
يوجب الخروج عن اللغوية وهو مم نوع عليه انه يؤول النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز
اللغو فى كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا المعنى ولا اظن احدا من المنكرين يرضى
بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك
اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كلما وجد لفظ لا يتصور له
فائدة سوى فائدة معينة هو موضوع له بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون
المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نقول
بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه لظهور اسناده
لما اوانه يدل عليه وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ليف قلنا هذا
ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما الدلالة العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر
ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية لخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد
الاصولية فالذى يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها من بين الفوائد مطلقا لانه اذا كان
اظهر الفوائد فى موضع يكون حجة فى ذلك الموضع واحتج المتاخرون بان تاثير الشرط هو تعليق
الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه ويتوب منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان

انفهام

انضمام احد الرجلين الى الآخر شرط فى قبول شهادة الآخر وقد يتوقف عند انضمام المرتبتين
او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر
هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال الثا
فلا يكفي مجرد تعلق الحكم في الشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يقدح
الاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول لما لم يثبت
شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى
حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ
اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي اعتقاد المدلول
ويفيد تعيين السببية في النظم وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع
الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتني به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة
معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور في مقول
الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متعلقان وان
في محل واحد نحملها على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني وا
ايضا فقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح
التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع
وحاصله ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل
الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون

حجة اذا لم يظهر فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن
من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا
ويمكن ان يوجه ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة
التحصن فلا حجة فيه لما سيأتي والاولى ان يوجه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد
ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يوجه ان اللفظ
يقتضي ذلك ولكن القرينة الحاصلة ههنا مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم
من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى
المعاني التي يمكن حمل الآية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي
على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تقتل اذا كنت محدثا او للترك
مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعموم مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا
وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله تع ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن ان يؤمن بالله **فائدة** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف
يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة
ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله تع لان يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا
فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون
بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند
انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة وبعده العقلاء مستقبحا مثل قولك الانسان

الأبيض

الا انه لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفى فهم من قول النبى لى الواجد يحل عرضه

وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه بلزوم

اللغو لولم يحمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل

حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره

او يستدل السامع على المسكوت عنه بتحصيل الله وشحذ الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه

فان قيل نقول بذلك اذا كان اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم فى مفهوم الشرط وبالجملة

للتعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضى الا ثبوت فائدة ما

فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر يحاشيا

عن القول بمقتضاه ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من السيد

فى مفهوم الشرط حيث اكتفى فى نفى الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما

بينا ومن هذا القبيل قول ابى عبد الله فى صحيحة الفضيل فان قلت له ما الشرط فى الحيوان

قال ثلثة ايام للمشترى قلت وما الشرط فى غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما

الاستحبان ثم وما يتوهم بحسب فى المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم فى هذا المثال

من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والاتفاق يكون فائدة الوصف مجرد

التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد

وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع فهم ما نقل من ابو عبيدة وظهور

خلافه فى افهامنا ايضا فينشأ فطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثانى

فيظهر مما ذكرنا من المعارضة صح ان محمد لعله كان عن اجتهاده فى اللغة وكلام اللغويين
واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر
والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهنى لا عقلا ولا عرفا ولى فى المسئلة
توقف وان كان الظاهر فى النظر انه لا يخلو عن استعمال كما هو المشهور وان التعليق بالوصف
مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه فى الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما فى صحيحة
فضيل المتقدمة ومن هذا القبيل الفصول الاخر المذكورة فى الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى
اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف
كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله صدر فى بدر بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد
مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد
بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة
انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التى ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة
ثم ان هيهنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوها انما هو اذا لم يكن
على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم ولا يخفى ضعف كلامهم فى بيان ذلك وعندى
ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر فى الاذهان
عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج فى الافهام من اللفظ فانما يحصل فى النادر
فالنكتة فى الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب فهو فيما نحن فيه التنبيه
بالمولد ومما بينا ظهر السر فى عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب فى غير الكتاب

المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان

الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون

المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم

في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى

الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف مطلقا ظهور قرينة على ارادة غيره فيحملها

عليه لا لان الحجية هو انما اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة الطبيعية العقلية

بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم

ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم

المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى سوم واما اذا كان موافقا

للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فائدة فيه لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان

دعوى الحجية انما نشات من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مذكورا في الفصول من جهة

الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في اسئلة الائمة من هذا القبيل وانت

خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول

بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر

يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم

الدليل كما سياتي ان شاء الله في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج

المقام الى الترجيح واذا اتفق وجود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل

على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يترجح
المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلاً عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة فهو
غفلة من المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة
على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت
للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع توهمان هنا احدهما اشرنا سابقاً
اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيداً ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع
الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم
الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل ما يؤكل لحمه يتوضأ
من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب
فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما حصل من جماعة
من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا مصدق
على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم
قولنا[2] وملزوم لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم
حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه
دعوى مما لا شاهد له عليها من العقل ولا العرف والعلامة على الشيخ كذلك وانت خبير بان
ذلك التوهم ليشبه بان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضاً منطقياً للمنطوق
وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع

ولذلك

و لذلك سبقا وقال ايضا والنظر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي
انما هو ان للمفهوم نافيا لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم
من غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم
انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل فرد ثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع
يفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك الفرد والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما قيل
ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة وهو بمعزل من التحقيق اذ يبقى الفرع
متعلقا بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة
كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك
العلة لعدم وجود امر مشترك بينهما بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني ان
جميع افراد ما لا يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضؤ من سؤره فنطق به في الكلام
وانما لم يشترط بعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشترك
جامع فينبغي بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا يمنع الافادة في وجود اللفظ المشترك ايضا
فلا يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضؤ من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك قولنا كل غنم
سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة
الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من الخرافات فلا يبقى
للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون
استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم

اذ هو اما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو الحكم عن الفائدة لولاه كما تقدم
وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم من ان مفهوم قولنا بعض
الغنم السائمة فيه الزكوة الى آخره ان اريد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا
له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الآخر الذي
هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم
لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان ح يتوجه الحكم نفيا واثباتا
الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير
على التحقيق فمفهومه ح ان البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعرف
ويقبل وبما ذره في كلام الغير فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف
هو مما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهموه فالتحقيق ان متى ان جعلنا السوم من جملة الحكم
وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع
بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله المسود فالاقرب ما اخترناه مثلا اذا قلنا الحيوان
المأكول اللحم حكمه جواز استعمال مسوده فلا بد ان يلاحظ ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه
سيوصا من سوده موافق لا بهامه بقيا دو منه في العرف والاظهر انه التبادر ويكون الوصف
قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابع لادلة
في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة من معلوفة الابل باحد من العلماء واستدل
في الدين على ذلك بان دليل الخطاب يقتضي المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان

نفيه

نقيضه مقتضياً للمعلول في الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما
ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها
وينتفي بانتفائها ومنع العلية التامة ثم الانحصار وجيهاً **قانون** الحق ان مفهوم الغاية
حجة وفاقاً لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية
مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها والمراد بالغاية النهاية لا المسافة بخلافها في قولهم الى
لانتهاء الغاية والمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها واما نفس
النهاية ففيها خلاف آخر ذكروه في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه
لتقدمه عليها بعينه فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية في المغيا ان كانتا
من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى ثم صوموا
الى الليل والظاهر انه دليل في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال
المرفق في الغسل بخلاف ما اختلفا في الجنس وتميزها في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا
القول والقول بالعدم مطلقاً ورابعها التوقف لتعارض الاستعمال وعدم الترجيح والحق
عدم الدخول موافقاً للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضاً مفهوماً
من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى
مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يستفاد المعية من جهة الدليل
الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين واحتج به على انه
لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء وعلى ضده اما اولاً فلان الاستعمال اعم

من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا
فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم لما في الفوائد وما قال الفخر الدين انه لغو لخلو الكلام
عن الفائدة حينئذ التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل
لكل احد قبل اطلاق اللفظ ليس ففيه انه قد يحصل الفائدة قبل قول القائل اعتد في قرء
فتم في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة
والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصيام
الليل ولا يجب بعده وفي قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد
حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ايضا
لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون
الكلام مع التفريع بعدم ارادة المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده
الصوم سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية
قلت ان اردت من التفريع بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة
ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية
مفهوم الغاية فكيف يقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة
فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا
كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح بصدوره عن الحكيم وان اردت غير ذلك مثل
ان يقول سر الى البصرة وصنا الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يقال

في الوقت

فى العرف بتحديد المنازل او لاعلام المعالم فيتحدد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة
مبدا ونهاية بلاحظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصها ولا يرى تجوز ولا يحصل منها نقيض
على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف
النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة خلاف
ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال فى المعنى المجازى لا يوجب خروج اللفظ
عن كونه حقيقة فى غيره والنكتة فى الاول ان المحسوس المعاين فى نظر الكفار المنفصل انما
كان ذلك الذى ذكر فى الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كما جاء
عن غيرهم وما وقع منهم فى اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور فيها
الى انما هو المتنفق فيما هو مقصود البيان لهم المكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام
المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط الافق الصوم والا فلا معنى للصوم
الحقيقى الى نصف النهار هى الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما الحكم فيما فى عدم
جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار والامساك بما بعد نصف النهار لا مدخلية له
فى ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما
يرد عليك من نظائر هذه وانا قولك وايضا الى آخره فنقول هناك شق ثالث وهو ان المراد
هو الاخر والمتنفق لا يشترط شيء فيه لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه يخالف ما قبله
وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد الآخر تقول

مخالفا او موافقا منقطعا عنه الصوم اولا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم عليه
مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان
فظاهران واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك
لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنها بالتامل فيما ذكرنا قانون مفهوم الحصر
حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له
مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه
انما هو لذلك وقد يتوهم ان الاولى تعميم المبحث فيه كلها فلم وكان تخصيص المتأخرين على ما ذكره
علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر والتلذذ ونحو ذلك فلا بد
اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه
واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا
النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما له المدلول من كون احدهما فيستفاد
المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على
ما مر والدليل على افادة الحصر لزوم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد
بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص
ليس عين حقيقة الجنس فيتعين ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد
وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العام
فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في مصداقية الفرد لاستحالة اتحاد الكثير مع

الوهل

الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما
في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل ومثله يحتاج الى صرف الصفة
الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد
ونعرف حقيقته فزيد هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو المفهوم
من الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا اعلى من الحصر في المبالغة وهو
بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج المتأخرون بان ذلك لو صح لصح في العكس نحو مثل
زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون
العكس لتطرق التغير في مفهوم الكلمة بسبب التأخير والتقديم مع عدم تطرق التغير
في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول
بالموجب كما صرح به علماء المعاني ومظهر حجيه بما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم
والتأخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك
اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا
اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة
بالامارة فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان
اتفق فاعلية الحمل كون المراد من زيد هو المسمى بزيد ولم يفد الانحصار وصفه بالامارة
واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفا به وهو عارض للاول والعارض اعم
والحمل وان كان موجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك

لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد
ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما
موجود واحد وبهذا اندفع ما يورد ههنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب القصر فيما
نحن فيه للزوم ذلك في الحمل المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من الانسان هو مفهوم
فرد ما لا ماصدقاته كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق
والمصداق ههنا اما فرد معين هو زيد او غيره لك وارادة كل منها محال لاستحالة حمل
الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل بجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع
في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع
في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة
الحمل ذلك من حيث هو حمل بوجه ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس اداة الاستغراق
يفيد ذلك اما الاستغراق فظ واما الجنس فلان المقصود منه ان كان في صدق هذا
الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا
فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعم من الحصر
كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق التفتازاني في بعض حواشيه فظهر من جميع
ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من جهتين احدهما تقدم المتاخر بالطبع
وان صار موضوعا الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس من جهة
واحدة وهو التعريف واما الجواب عن الثاني وبنظيره ما تقدم ايضا وتوضيحه ضع بطلان

الثاني

التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد به

غير ذلك والتحقيق فقد مر ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كل ما اريد به الجنس حكمه

ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق

كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه واما صورة العكس

فلا يجري فيها فلقصان في المعرف باللام بل الظاهر ان معناه زيد صديقي لا على طريق الاضافة

اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تقرير الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام

يجب حصره بالمسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء

الخاشعون والكرم في العرب والائمة من قريش كما صرح به العلامة المحقق ولا يلزم منه

كون كل ما في العرب كرما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان

انحصار القائم او الانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اثباتا كقولك

انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى

فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم فكانه لغة ايضا مع اصالة

عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء

لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء من غير عتق من دون نكير وان يمكن القدح فيه

بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر فقوله الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية

المنافية للسالبة الجزئية وانت خبير بمجال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه

وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يعمل على دلالة تعريف المسند اليه

على ذلك لا يعتمد على دلالته انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر
في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما
اُدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون
الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل بان لهما ان
ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا للاثبات لما بعده ونفي ما سواه او على العكس
والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان
او اثباتا فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي ما دخلت عليه باجماع النحاة
فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة
معنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنون في المذكورين وانما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت
منذر من يخشيها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكامل منهم
وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصورة على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم
لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك وقد عرفت ان النفي مرجع المذكور اضافي وفي الثالث
الانذار النافع وعلى سبيل التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل
على الحقيقة وقد اثبتنا التبادر وكونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج المنكر للحجية بانه لا فرق
بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم قلنا منعنا الفرق لاختلاف المتبادر في

ايض نقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم الله وبين لا اله الا الله وبنظر ذلك فظلامه
مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه آنفا ايض واما والا فلا خلاف في حجيته
مفهومهما ظاهرا والظ ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم
قانون الحق انه لا حجية في مفهوم الاجابات لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات
ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفر الاستلزامهما نفي الصانع
ورسالة نبينا م واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص لا بد له من
مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح والاصل عدم غيره وايض قول القائل لست زانيا ولا اختي
زانية يدل على ان المخاطب اختيه زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه بهذا والجواب عن الاول
ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة
خاصة في ذكره وفائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما
مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له
من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع
لان العبادة موقوفة يحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول نافيه فاذا صام الزايد
من باب عموم الصوم فلا ضير اصلا ولكن الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن
في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظ انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المامور به
في الامر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بخمسة
لعدم الامتثال بالمنطوق ح لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى

فلا تعارض السابق بان يقال ان مفهوم قول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما
في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم
جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او صائرة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون
اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو
الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة
ولذلك نرى ان اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها
مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم
ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد وفي قوله
اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه
ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يعد تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبلوغ لا يكون
الاربعة اقل والا لما تحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه
حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما
مفهوم الزمان والمكان فهو ليس كذلك وذهب الى حجيتها جماعة ويظهر الاحتجاج
والجواب مما مر فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح
وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع اللفظ ويختص بما قيده
لا من حيث المفهوم بل من حيث عدم الاذن في ذلك ولذلك لم يجز الفضولي والمفهوم
في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وضعا وشرطا وزمانا ومكانا وغير ذلك

الباب الثاني

في العموم والخصوص وفيه مقدمة

وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد
ومقاصد اما المقدمة ففي تعريفه فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا
البهائي ره واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة
على ذلك وان دل وقيد اجزائه او جزئياته ليدخل مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الآتيين
من ارادة العموم الجمعي والافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا
عاما كما يشعر به صحة الاستثناء فالعام على قسمين احدهما يشمل افراده او كل يشمل اجزائه
والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم
على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكل التفصيلي والكل العددي والافرادي
وليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في المنع فلو كان
الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض
بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام
لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه المفصلة الاولى
في صيغ العموم **فائدة** اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له
او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون
بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الآخر فلنقدم الكلام في الخلاف
في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون
من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومتى جاءك زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم

فلو قال السيد لعبده لا تضرب احداً ثم ضرب العبد واحداً لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق
على ان لا اله الا الله كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا ثم ضرب العبد
واحدا وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما
ناقض الجزئية فان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع
قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه صلعم وقال
يا محمد صلعم اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فهم منه دليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك
جوابه صلعم حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم ورده
واما استعمال كلمة ما في ذوي العقول او الاعم منهم كما في قوله تع والسماء وما بناها فانما هو
خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة
هؤلاء فنزل قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين
بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث
استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة
ولما كان الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن المراد فانه
اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل
بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل
لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا ومحضا بالتواتر او الاحاد او باعانة مقدمة من العقل كما
لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين

سقادين

مستفاد منهما من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته
من الجمع واحتمل شموله له في كل موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل
ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن
اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض
فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة
والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين
فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب
التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشات من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة
الى الالفاظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص
من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب ان المرجح هو الارادة اما من الله
لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص
او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره
ومصلحة اخرى فيه نعم مع انه يلزم على الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك
في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي
هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق
فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين
الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل

لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز
الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية والتوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك
لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فجالوا دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى
وجودا او عدما كالخمر فانها دايرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد
العلية فكان الواضع قد سميت بالخمر لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة
خمرا فيكون توصيفا منه بالعموم كتوصيفه في سائر الكليات لما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل
لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة نفوا جواز العمل بالقياس لمن يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران
على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وجودا وعدما ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية
واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك انه قد وضع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب
كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذا اقسام المجازات
وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث
حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر
وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل
بل انما هو للتميز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل بما وضع
كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا ريب انه
يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة
موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها للعلاقة بجوز نوعها من الواضع ونحو

ذلك

ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ونعلم ان ما يتكلمون قد بلغ اليهم من واضع
اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي
يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له
بنقل الوضع او يطلع عليه من اولته محاوراتهم ان خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الآخر فمن خواص
الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرضي
الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من ما به لا احتياج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات
من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل
العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله
في تعيين المخصوصية مطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك
لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي
او المجازي فانها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا
بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع المخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة لا للمطلق
اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق العقل من دون
الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث
هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والآحاد كلها معلولات للوضع
ولا لنا الا نية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجد ما ذكروه من ان طريق
اثبات اللغة اما تواتر واما آحاد فبان مرادهم ان طريقه اما قطعي واما ظني كخبر الواحد والتبادر

وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الصيغة الخاصة مستعملة في معنى خاص في اكثر الموارد
وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما ما ربما يقال وكون الاصل متفق
المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم
بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات
قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقريره الكاشف
عنه قبالا للاخبار المتواترة او اخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه ولا ترجع المجاز
كثا منه منقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك
انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب ايضا
كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الثاني في انه اشتهر الالسن
حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة بالحاق القليل
بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص يشعر بظهورها في العموم وهو من التمسك بمثل هذه الشهرة اولى منه
نظرا اما في الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم
بل لان اللفظ عنده موضوع للبعض صادق على مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك
البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا ان
العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص فلعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه
وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فما حاصل مراد المستدل

ان قائل

ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة والتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس هو نفس الاستعمال بل لان في ذلك المثل لحقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ليس مخصص في نفي العام بان الله بكل شيء عليم واما ثانيا فوارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفي المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما متواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته

قانون

صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز للتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذا لفظ الجميع وما يتفرع منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقه وان كان الاظهر في ارادة الباقي فانظر في تمام البلة ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انها حقيقة في عموم

أولي العلم ودعوى أنه حقيقة في الأعم منه كما ذهب إليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرات الموصوفات
لا عموم فيها نحو مررت بمن أو بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل ما دمت عليه
قائما والمصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها أي في الشرط والاستفهام
وعن جمهور الأصوليين أنها عامة في أولي العلم وغيرهم لا أنها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال
لوكيله أي رجل دخل في المسجد فأعطه درهما اقتصر على إعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فإنه
يعطي الجميع وعلى هذا يكون عمومها بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما وإذ ما وأيان
وأنى ومنها متى وحيث وأين وكيف وإذا الشرطية إذا اتصلت بواحد منها ما وأما إذا
منفردة فهل تحمل على العموم إذا اقتضاه الحكمة مثل أن وهنا ألفاظ أخر مذكورة في تمهيد
القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فإن فهم التبادر فيثبت الحقيقة وإلا فإن اقتضاه
الحكمة فيفهم مجازا عرفت وإلا فلا عموم ويستفاد الكلام في بعضها للإشكال والخلاف فيه
بالخصوص **قانون** اختلف أصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في إفادة الجمع المحلى باللام العموم
في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الأولى المراد بالمفرد
هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم
الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم أن المراد بالجنس هو الطبيعة
الكلية المقررة في نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له كمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت
له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة
ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس

لكنه

لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى والماهية
مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها
المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون
وغيرها من التغيرات لا ابدان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كان تحصيل
لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت
الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء
لعله خرق فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات
بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد فيه شيء في الكل
ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء
من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلا نقول بان رجلا مثلا موضوع لكذا
ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك
اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم
الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعلق في الذهن مفهوم مستقل محتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا
انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما
ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا وملتشا
الموهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات وقيل فقد ان تنوين التمكن ايضا مما
يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل جاءني

لا امراة انما يراد به بيان الماهية وكذلك اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالحكم ان لفظ
رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لابشرط ويؤيده مانقلنا سابقا عن السكاكي
اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لابشرط وعلى هذا فاصل
مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية لابشرط شيء واذا دخله التنوين
فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا
غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المفهم
من الوضع التركيبي لا يفهم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات
وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزمه مطلقا فان ذلك
لا يتم في مثل الرجل خير من المراة وان قلت انما اخذ هذه في تعريف المنكر منه قلت صح انه
ثنيا في اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قول السائل لمن يسأل عن شبح تردد
في كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين
بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا
رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة
فيه بملاحظة بالنسبة الى الطبيعة ليس بحسب ملاحظة حصولها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم
نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعين
الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امراة و
رجل لا امراة وجاءني رجل او جئني برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة

لا الشرط فلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا الان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعيينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس خلا انه فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين الطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي له لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فهو استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في ما في اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في احاد جميع الالفاظ لم يسمع عن العرب بل المرخص فيه من العرب انما نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تعاور على اللفظ ولعل على مقتضى المقام والقول بثبوت نقل يعم رخصة بعضها على بعض بان يتى مثلا دخص العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا جزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح

فلابد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلابد من القول
بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات
بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف
الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن
فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية
على ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة للماهية لا بشرط وبعد الفرق بينها وبين غيرها
ثم نقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن الملحقات
وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب
نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه كما في مثل الرجل خير
من المراة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا الحقه
التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يبقى له ح اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك
الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع
واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العلم الخارجي فهو
المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح
في زجاجة الزجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذا اللام الى الفرد المعين المعهود
فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام

الى الافراد

الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها
اللام بلام العهد لهذه فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظى لها كما هو احد الاحتمالين فى الكل الافراد
الى الافراد الغالبة كما سنشير اليه ان شاء الله وان اشير بها الى تعيين المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه
من غير نظر الى الفرد لكان قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه
لم يرد كما فى المثال المذكور وكما فى المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد
كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود يعنى مطلق المعرف
بلام الجنس ويراد به فرد ما موجود منه فى الخارج من دون تعيين لمعهود شبيه فى الذهن وكونه جزئيا
من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما فى قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون
اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هى ولا من حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد
كالادخول فيما نحن فيه وهو فى معنى النكرة وان كان يجرى عليه احكام المعارف وقد يراد بها
المهية باعتبار وجودها فى ضمن جميع الافراد كقوله تعم ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا
وجعل المعهود الخارجى خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور فى كلام القوم وصرحوا بان معرفة
الجنس لا يكفى فى تعيين شىء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وبه ان الاستغراق وارادة
فرد ما كذلك لا يكفى فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة
المهية من حيث هى فيما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا فى الاستغراق فالاولى
ان يجعل المفلم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال انه يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة
اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد الاشارة منه باصل العلم فيما يحتمل غيره فهو تعريف

الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان ثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو
العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني
والا فللاستغراق وبقي الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ
عليه او يحتاج الى شيء آخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعدم امكان الحمل على
الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب
دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا
من حيث ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل
في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق
بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها
في الذهن كاسامة فكأنهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين
والتعريف انما يحصل فيه بالآلة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالآلة
واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس
يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس
اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين
بالوضع بخلاف اسم الجمع والثاني لاختصاص الجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا
لا بمعنى ان المراد من الجنس هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يتوهم في النكرة ان الجنس والطبيعة
مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي

فلك

فلك بصور جميع الصور المتقدمة معتبرة فيه فيتوقف لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع
لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون وقد يراد به الوحدة
اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بلا
ملاحظة التعين كما في قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية
مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك
عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان
لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يلغى
ويثنى رجالان وقد يجمع كرواجيل ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه
فان القدر المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال
بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف المجموع
فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به
العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعيض الجمع لما ان الجمعية
تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع معرف بلام الجنس فيسقط عنه
اعتبار الجمعية وفي ارادة الجنس ح يجوز ارادة الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قول بعض
الحكم بان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل
على النبي ع بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب
انسلاخ العموم نعم على القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا

فيمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى
المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما
ولعل الثاني اظهر الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي
مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب
اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كما في الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال
هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما انها حقيقة او مجاز
اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايضا
نوعيا باعتبار الهيئة والتركيب ففي تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب
في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق
ففيه اشكال كما يظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق
واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ
هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي ههنا ارادة الجنس
لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا
حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين
او غير معين يحمل عليه ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه
عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم
لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فمع اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا

بسبب التنوين

بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة جزئيا
في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسببه كان في اصل الموضوع له واللام يتم في الاستغراق
وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول
المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن
وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير الموضوع له لان التعرية عن ملاحظة الافراد ليس
عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما في هذا رجل لا امراة وهو حقيقة جزما الا انا نجيب عنه
بنظير ما اشرنا اليه في بحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية
وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره
معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى
وارادة معنى آخر من غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة والثاني فلا يستلزم
المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد
وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل مغاير معنى زيد رجل
ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه
مصدوق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف
بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة
في بعضها مجازا في الآخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره
للتبادر في تعريف الجنس من بين ما عدى الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد

للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى
القرينة والتبادر وغيره مما يستدل كونها اصالة تعلم ارادة الفرد موجب ما ذكرنا اذ كونها
من التقريب في الجمع مطابقا للمفرد لابد ان يتحقق انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب
في استعماله الاستغراق فلعله وضع حينئذ للهيئة التركيبية وستحققه انشاء الله تعالى في الكلام في النكرة
وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امراة وجاءني رجل لا رجلان ونحو ذلك ايها انكره
حقيقة وايها مجاز ام مشترك بينها لفظا او معنى ومظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل
جاءني فيحتمل الوحدة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة بالمجهولة منسيا الاسم
الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة
المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم تنبيه
اعلم ان استعمال اللفظ الكلي في الفرد يتصور على وجوه لابد من معرفتها وصور منها ان ايها حقيقة
وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فان الانسان قد حمل على زيد لكن
لم يستعمل في زيد بل استعمل في معناه من الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير
لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان
منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما
موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا
والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وكذا
ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مال قولهم انه

الانسان

ان الانسان مع حمل زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونها موجودا او واحدا

وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا

بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا

باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها

ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل ورأيت رجلا وهذا الرجل فعل كذا

فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد بها اي شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع

الفرد موجودا او واحدا او يكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اما اطلق العام على

الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونها موجودا او موجودا واحدا فهو حقيقة لكن فهم

ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل

للقليل والكثير انما يثبتون مختلفة هو مادة لفظ المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن

ايضا في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر موضوع نوعي هو معنى

النكرة كسائر التصرفات اللاحقة الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا

جاءني رجل ان اريد به شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب فمعناه جاءني فرد من

التحليل جاءني شخص متصف بانه رجل فيستلزم ذلك الفرد التقييد المستفادة من المادة

والتنوين نسبة خبرية وقولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان

كما مر لا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جاءني شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز

في اللفظ بقيد الاطلاق فان الحيثية المجاز لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رج ل

فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص
مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي
تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية
واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير ما
وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فاسمع قولك لا غبار في هذا المقام قلت هذا الكلام
ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما
وضع له المستلزمة في طرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد
لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات
وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع
لمعنى في معنى اخر ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسدا في قولنا
رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا انعم استعمل في الرجل
الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نحو يتضمن حمل المتعارف في اداء التشبيه الذي
وقع بين مفهوم الاسد وبين مفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا اشبه من جهة انه رجل
شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث
انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه
الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما
مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه

فرد

فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال
لم يوجد الحمل المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي
فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن
ان يتم حمل الاسد عليه لا يفيد اتحادا وافراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى
المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا
واحدا ادعاء او هذا معنى اتحاد المحمول في الموضوع واستعمال اللفظ المستعمل في المستعمل فيه
واذا عرفت هذا في الاستعارة ظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا
الغيث اطلق فيه الغيث على النباتات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء اي يعني ان النباتات
غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي
هو فرد فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد
بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد
ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام
في الخاص بمعنى الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد
العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا او بعبارة اخرى اطلق العام على الفرد
باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما
اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود
للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لاستحالة تحقق الخصوصية في مواد متعددة ضرورة وامكان

صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية وضع الانسلاخ فهو معنى آخر

وهو الموضوع له لا لهذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من

قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معينه ومن التامل في جميع

ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه

ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا الدعوه الى ان يقول لانه ذلك فان

ارادة الخصوصية هنا لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه

فانه انما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة

بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلانه

قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فمدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي

حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك لان اللام للاشارة الى

شيء يتصف بمدخولها اما انصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارفي

كالعهد الخارجي واياما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون

المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام

في كون لفظ الكل حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكل هو مدخول اللام فلا مدخلية

في تحقق هذه الاطلاقات للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي

فيتضح المفهم واما اذا اشير الى تعريف الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة الموجودة

في الفرد كما اشتهر بينهم من ان المعرف المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما دون

له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي
على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المعينة في الذهن المجردة
عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه
الحقيقي فان قلت ان الماهية المرادة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم
لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه
لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فتعبير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث
هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا يصح لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له
الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المرادة في حال عدم ملاحظة الافراد
ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة وخصته استعماله في حال ملاحظة الافراد لم يثبت
من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال مورد هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة
للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه
من كونها حقيقة انما كان من حيث الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود فيما نحن فيه لعدم
صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود
الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والظاهر هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما
ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف
باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد لا حال وجودها
في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة

ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها
في الوجود وليس بمراد هنا فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه
يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه المهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما
لا مفهوم فرد ما قلت انها حقيقة ولم نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة
النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه
فرد ما وهو ايضا كلي وموضوع للطبيعة ايضا الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد
فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا الطبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف
على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك
جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل الا
لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد
واما مثل جاءني رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة
الموجودة وصح هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي من حقيقة الجنس وهو
ادخلوا بالمدخول ولعلهم توهموا ان ههنا المطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم
فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد
الخارجي الحضوري بلا ريب وان المشار اليه هو المهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه
هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان منشأ القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة
في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما رأوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما

حكا

حكماً للمهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربو حرام والصلوة واجبة
والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا احتياج تصور معناها
ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل المهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئ باللحم
وغير ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد المهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دلالة
تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا المعنى التبعي مدلولا حقيقياً للفظ فالمقصود بالذات
من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد
ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف باللام الجنس ولم يرد من اللفظ
فرد ما معلم فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت
لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد لا ان العقل يحكم بتبعيته ايجاد
فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد
باعتبار عهديته في الذهن لمطابقته ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو
موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا
من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى آخر ما ذكره
وصرح في موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع
آخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت
الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة
وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى النكرة

وقد صرح بذلك في موضع آخر وفرق في كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا
اطلق على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة
اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في مبحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا
ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان
المجترئ والا لكان استعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا
لغويا نقل هذا من الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت
زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع
في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق
في مبحث التعريف باللام اشارة الى تحقيقه وهذا كله كما ترى يستدل بانه اراد ان المعرف بلام الجنس او ما
بمعنى الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فيستصحب بعين الاعتبار ما نظر
الى ما قيل الا انه لا ادري كيف تجرى على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ
لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم الاطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل
بل مبني للفكر والاجتهاد بدخلية فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الحلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة
في قوله ايضا عن غير مع مضافا الى ما نقله عن غيره ايضا والحاصل انهم ارادوا ان مثل
ادخل السوق واشتر اللحم او حيوان الانسان لم يخص لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بحسب المقام
ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس
فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من العرف

اذا اطلق على فرد وما يكون حقيقة وانما الحاصل اذا اورد
لا اريد من المعرف بلام الجنس

بيمي

بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق مطلق على ما هو غير متصف بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام
يوجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلالة الطبعية فلا ريب ان الرجل في نعم وجاء رجل من اقصى المدينة
ليس من هذا القبيل كما رايت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره
في باب الاستعارة وان اراد ان اطلق واريد منه فردها او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي
ضمنها مثل رايت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له
كما بينا فيه غاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي لفرده علاقة
لدى بقي الكلام في بيان مطلب من ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب
وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز او الاشتراك
فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان
استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما ورد من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية
لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واختلاف وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها
بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما
اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به
وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليها وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هي
النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق
في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها
من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات

الخاصة في تلك الجزئيات فكان كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر الخالد اضرب وهكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له في كل استعمال الهيئة الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور وايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس الموضوع له وكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح ولا فرق في ذلك ثم المستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة من حيث الرجحان وكيفيته فيكون افراده ايضا الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون حصول ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما يتشخص ويتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب والندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فيصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا

فيكون

فيكون مجازا كما يلزم مثل الوقيل بوضعها للوجوب فقط والندب فقط ايضا فعليك بالتأمل
في موارد اطلاق الكلام وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى
صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التفرقة في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة
الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق
لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مفهومه فيكون عمومه ليشمل الجماعات فيكون
معنى جائني الرجال جائني كل جماعة من جمع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته
اذا لم يجئه رجل او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما من جماعة او بعضهم
يصير ايضا جمعا آخر فلم يصدق مجي كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم للآحاد كل جمع لا المجموع
كل جمع حتى لا ينافي مجي الواحد او الاثنين فلا يصح جائني جمع من الرجال باعتبار مجي فرد او فردين
واورد عليه ايضا بان ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة
فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول
لكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه
فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يعدلون في الجمع المستغرق
الى كل فرد فرد او بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله نعم كل حزب بما
لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الآيات
قد اعتبرت مفردة منفردة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم عليها
وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على الكل واحد من اصناف

اليهود انه امر ايضاً وهكذا غيرهم ايضاً وثانياً بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من حكم
باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مراراً متعددة منوطة بها وان اريد انه لا بد
ان يكون الحكم ثابتاً له في نفس الامر مراراً متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو
ايضاً مم وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط
في عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد
انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حاله الاصلية
من اعتبار الجمعية فالظاهر انه ايضاً يفيد عموم الافراد ضمناً واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث
المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركاً في استحقاق
درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر
انه لا خلاف بين اصحابنا في افادة العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس
والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى
الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سبباً لهجر المعنى الذي
كان يقتضيه الاصل المقرر في المفردات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان
فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازاً والدليل الاتفاق ظاهراً
والتبادر وجواز الاستثناء جوازاً مطرداً والايراد لعل جواز الاستثناء لاحتمال
ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء
جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطرداً وفي كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب احتمال

ان يكون

ان يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى والّا دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقلت
وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء وفقراء
البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا يصرف الى ثلثة فصاعدا لان
المقام قرينة على ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل
بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع
لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم
من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي وان القائل بافادته العموم قد ذهب الى انه حقيقة في الاستغراق
ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر
في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للمهية لا بشرط اذ الخالي عن التنوين
واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا
الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية
في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح
الا انه يمكن ان يق بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالقيد
الى الكل مساويه فلا يجري اصل العدم في واحد منها دون الكلام في ان موضوع اللام حقيقة في الطبيعة
لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر
نعم يمكن الاستدلال لهذا في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما منفردا
او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يق كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم

غيره والمجاز خير من الاشتراك وبقي الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق ويبطله
الشئ ثم ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يقع في العرف في كل موضع وانه
يوجب لنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لا يقع جاءني الرجل الا البصري او اكرم الرجل
الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل
كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم
وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام ولعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه
بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل
على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان
عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل
على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطـ
جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك
يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحو لا ينكر مطـ
الاستعمال وما يقع في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المعرف باللام العموم
في بعض الموارد حقيقة كيف وادلة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها
مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطـ بحيث لو استعمل في غيره لكان
مجازا على حد صيغ العموم التي ههنا اساسها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه
فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم

اما

اما وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا ينافي ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف

الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها

فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها

كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن

ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون

معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه

انه ممكن منها كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها

نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان

باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنه واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز

بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر

في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فرق بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم

بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل

فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره

واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترنا

وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني ره قد في تمهيد القواعد اذا احتمل كون

ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولانه

تقدم قرينة ومسألة النية ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث

ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ فى بعضهم لا يحنث بالهندى
وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه للمعهود ومنها
الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه
معهودا فى عرف حنث الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد
الاغماض عما بينا من انه حقيقة فى الجنس واصالة الحقيقة تقتضى ارجاعه الى ارادة الماهية
نقول ان اصالة البراءة لا يقتضى الحمل على العهد مطلقا اذ قد يقتضى الحمل على الجنس او العموم
فاذا قال يجوز السجود على الجوز فاذا جوزنا السجود على اى جوز كان فلا يجب علينا تكلف
تحصيل المعهود ولو فرض حصول غير المعهود مثل المغناطيس وامثلته فى احكام الشرع
كثيرة مع ان ما ذكروه فى حكاية شرب الماء مع المناقشة فى كونه مثالا لما نحن فيه اذ المحلوف عليه
انما هو فى الشرب لا الماء يقتضى خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضى الحمل
على المعهود كما فى المثالين الاخيرين وقد يقتضى الحمل على العموم مع ان فيما يقتضى الحمل على العهد
انما يتم ما ذكروه فى الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود
الذهنى فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير وان حمل العهد على كلا الامرين
على الاعم من الذهنى فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد يقتضى الحمل على العموم مع انه
لا يناسب تمثيلهم ولان تمثيلهم فى غير مسئلة اليد هذا كله مع انه لا يقتضى ما ذكروه الا اعلام ثبوت
التكليف فى غير المعهود يعنى اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود
مراد بالنظم للعقول لتحققهما والاصل عدم ثبوت الحكم فى غيره وح يرد عليه انه يتم لو لم يحمل الا على الجنس

ارادة

ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود غير معلوم المراد حينئذ نعم لو اريد بالجنس
ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر والمافة ولان
نقل مع قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تلك القرينة انه هو المراد
او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فلا يبقى احتمال الارادة المعاني الأخر
ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد
ويصححه فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال ومخففا للاجمال بسبب ارادة كل
واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعاني من المشترك لا يوجب ارادته بلا مخصص
ثم ما يظهر لي ان ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف
الى الافراد الشائعة فجعل الشهيد الثاني ره الافراد الشائعة معهودة وجعل الالف واللام
اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان المتقدم
في اللفظ يوجب الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والمتقدم في التعارف والاصطلاح
يوجب الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون المتقدم قرينة
معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان المتقدم في الذكر لا يعين الارادة
المذكورة والا لم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف وذلك فالظاهر
انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق ونفس افراده
الى الافراد الشائعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشائعة حتى يتضح المرام
فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث

هي المعنى الحقيقي و المحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية و ونرضط الفتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهندي ويراعى اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعنى المتعارف مع مجاز المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم صلاحية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشائعة لما كان متحقق الحصول على اى تقدير فتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك لعين لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على اى التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا الكلام وهذا لا مدخلية له في اللام الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا اليه سابقا الا انه لا يترتب على ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك و مبنى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكرى

المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي لحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة

قانون

مانحنا

فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام
لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما عداه واحتج الشيخ بان
اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يتبين القلة فعلم ارادتها
فيحمل على ارادة الكل حيث لا ترجيح لبعض على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه
على الجميع لحملناه على جميع حقائقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة
جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ
حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو كالمشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك
على جميع المعاني اذا لم يظهر ترجيح على التعيين ضعيف بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد
اقول والتحقيق ان في الجمع المنكر صورا استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاءني
رجال ولد على داره والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله سبوعا والثالثة الامر بايجاده
مثل اكرم رجالا والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او صمهم
في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يتعلق الاغراض
الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم
اصلا ويكفي في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي
لتفصيله من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجاز ثلث رجال وثبوت ثلث دور واما
الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للموضوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة

بما اذ عا بيعها فلا ينافي الجواب المذكور فيه وحملها على الأقل بنا في الحكمة لعدم التعيين الا
ان يوجه ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين
البيوع بان يقال لا اجمال في بيان العدد حيث بنا في الحكمة وهو المفهوم بالذات في هذا المثال
لما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين
الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المتكلم
في حكمه مثلو ببيان حكم تشخص البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكم في بيان الحكم ومما ذكرنا
ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة يحمل اللفظ على
القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة
لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور وللاصطلاح لان ارادة حلية بيع عدد معين
في قوله احل الله البيع كما لا يعقل له فائدة وحكمته اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر وامّا الصورتان
الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة يقتضي
الحمل على العموم وان كنا نستقصي بارادة الاقل بحسب العدد ايضا وان اريد الاتيان به
مع عدم مقصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال
باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فيكون من باب التخيير المستفاد
من الامر بالطبيعة كما ان قولك جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك فيما
نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان
ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن

المراد

المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكور في الكلام هو المعين
عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا
ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفى بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل
واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف
ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظ في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا
في الصورة الثانية واما في باقي الصور فلا اظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل
الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال
ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاحتمال
مقتضى الحكمة والظ في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظ
في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مط فان الامر الدال على التخيير
في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط
زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مط لا بجعله من باب وجاء رجل
من اقصى المدينة نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد ثم ان الظ
ان مراد المجيب الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها اللفظ الا من حيث انه هو احد
معانيها فعلى هذا يصح منع عمومه الافرادي والجمع كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا
وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط
معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما توهم ان منع الاشتراك اللفظي

لا يفيد المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل
جميع الافراد ولا يظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة
دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي فانه حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه
بل لانه يشمل جميع المعاني فتحقق من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم
بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فتم   الحق ان اقل ما يطلق عليه
صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض المعاصرة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين
مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر انه لا نزاع
في نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر
الزايد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين
التثنية والجمع علامات واشارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتج الخصم بقوله تع
فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة
على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلوب
لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تع انا
معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هو لهما مع فرعون
تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله ص الاثنان فما فوقهما جماعة
وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ليكن جماعة اذا
لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه ص فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب بان

بل

بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء ومنها ان المتبادر

من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام

فالظ انهما ايضا محل نزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق

فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة   لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم

في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا التي

لنفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وبلد

ومدخول لن لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو اذا

وقعت بعد ليس وما ولا المشابهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة

في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان

وجاز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد الا انها في النصوصية كما توهم كالالفاظ الاعداد

بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين

الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظ صرفه الى الوحدة

الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظ كما لو قيل جاء في الدار رجل الا انه

واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن

القاعدة كما لا يخفى والظ انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور

والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجمع

وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام مع الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال

قاموس

في الدار من رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنفي كالنهي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق
الاستفهام ايضا مثلهما في سياق النفي في افادة العموم والشمول وذهب جماعة من الاصوليين
الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف
وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين
الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان يرجع ذلك الى تعليق الحكم
بالطبيعة فيكون عمومه من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ
واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه
في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم
على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد
عن الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد
يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث
اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق
الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا ان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم
وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط
من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشائعة لانها هي موارد الاستعمال في الاطلاقات والمنوع
كلام الحكيم عن اللغوية يجب قصد ذلك بخلاف ما دل عليه الوضع بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد
الشائعة والنادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد

النادر كما نقلته في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر

في المطلقات ونحوها على الافراد الشائعة ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشائعة ايضاً

ان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد

من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يقال لما كان الحكم

على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتأمل كيلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول

بكون الطبايع متعلقا للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام

ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخ عن خفاء

فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح

بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضاً بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط

الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال

على واحد لا بعينه واستجنبوا بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل

بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية

لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يق ان المراد بوقبة في قد اعتق رقبة هو مثل ما اريد

بالسلف في قول الشاعر اسد على وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امراة كما اشرنا

سابقا ومقتضاه ح جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل

بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يبقى بعد الواحد امتثال لان مقتضى الامر

ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب المخير ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة

مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او نقول ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرائط
متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه
ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قد اعتق رقبة مع قطع النظر
عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة
والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين
وصيرورته مدخولا للامر في هذا الكلام يتقيد بقيد ارادة فرد ما منه وهلا يخرج عن الاطلاق
بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا ومهملة لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود
فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقا بالنسبة
الى سائر القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة ويمكن
توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة الى
اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك
واغتنم   قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان
عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين ويخرج فرد منه غير منضم
الان يعتبر منضما الى الواحد من فردي الاثنينات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم
في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار
واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا
واما العموم الافرادي كما بيناه انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية

والظهور

والظهور فالنكرة المنفية في المفروض في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع
المنكر المنفي فاما ان لا يشمل بعض الآحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون
ظاهرا فيه لو سلمنا عند الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار
فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع
احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع
واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح فمدار قلة
الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضا
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال انه اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه
كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال
وسقط بها الاستدلال والظاهر انه لا تعارض بينهما وانهما اما على ان تختلفا المواد فالاولى في
ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثاني وتفصيل القول فيهما اما الاول فهو ان السؤال
اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك
وعلى الاول فاما ان نعلم ان المسؤول يعلم بالحال على النحو الذي وقع في نفس الامر او لا نعلم
سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة
حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه الاطلاق فالسؤال
فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال

مع تفاوت الحال والظاهر ان انصراف الجواب الى اطلاق السؤال المطلق يستلزم الابهام والاخلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم ببعض الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ الملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول ان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في الشك المراد في قولهم ع لا ينقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الوهم والشك فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما نشأ عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية ثم يمكن توجيه كلام القائل بان من اشياء ما هو معلوم

ماهو معلوم لنا جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب
جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وميزان ذلك انما يتم اذا علمنا بان
فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لنا وعدمها ما هو معلوم لنا وفيما نحن فيه لم
اذ لا نعلم نحن ان في دفتره كلا نعلم حاله من السؤالات ما فعله المعصوم واما الثالث وهو السؤال
عما لم يقع بعد فضوابطه يحمل على العموم ان لم يكن له موقع سينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام
مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة
مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا
للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهة الفعل كما
لو اخذ مالا عن يد مسلم لشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم نعلم وجهه فلا يجوز
التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على
كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لما فصلنا
الاحوال وانه لا عموم فيها فانها يحتمل لاقتصاره في المادة المخصوصة تنصيص في غيرها بحمل الحكم
فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله عليه السلام في جواب الاعرابي كفر حيث سئله عن مواقعة
اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس
القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول ان امراة سئلت عنه عليه السلام عن الحج عن امها بعد موتها
فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانية حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى
دخل فيه فقال له النبي صلى الله عليه وآله زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال به على جواز المشي وان كان

كثيراً اذ يحتمل ان يكون شيئا يكون قليلا فالقدر المشترك المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة لمادة
المورد من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا
ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من غاب عن مجلس الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا
وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الآخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان
خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشية عن قولهم بقدم
الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف
طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه
فيمتنع تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق
وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الزام حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل
بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل
والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين
العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نقل الواضع
والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل
ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا
وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت
ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه
على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب

مطلوبا

مطلوبا منه موجودا او ان حقيقة ذلك موجه الى اعلام الموجودين بان المعدومين سيصيرون
مكلفين بتلك الخطاب حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بابتنان المعطاه اذا وجدوا وان
ذلك ليس من قبيل انت ومنه تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام
الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك ايام نقول ان ذلك يستلزم
كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ
في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما بقي في دفع ذلك من ان جميع الخطابات
معلقة على شرايط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يلحق امره وهذا
واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات
المشروطة لا تتعلق بفاقدي الشرايط قطعا لما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب
وقد بينا في مبحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا يفيد فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين
والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم
وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم تتعلق المطلقات
الا بمن وجد الشرايط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم
ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة
ويبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك
في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى وما ذكرنا ان القول
بان تلك الخطابات ما بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب

الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بابواد المطو وادادة المشروط والحاصل ان القول
بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل
واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد
الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو مناط الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره الا بان المراد
ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع النزاع فيه صنفهما متحدا وما
وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مط ولزوم
ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة عادتي والواجب المشروط مط بالنسبة
الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة
من حيث هو فلو وجد الغايب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مط كما لو فقد الواجد في زمان
الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظهر ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور
وان ذلك جعل سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي صلعم اسر جماعة من المسلمين
بغتة في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون حضرته صلعم اياهم في صلوة الجمعة
فلا ريب انه يجب عليهم اذا ذكروا اقامة الصلوة فالكلام الى ان الفارق والموجب لعدم
الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور وبعد ثبوت الاشتراط لا فرق
بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه
ومجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين حضرة النبي صلعم ومصلين خلفه مثبتا للشرط كان
او اصل ذلك مما لا يخفى ولم يقل احد بذلك في عبرها نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق

فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة حينئذ على القول
بالاشتراط ولو فرض حضور صاحب الزمان لم يجب على
نا من الخاص تم

بين

بين الفريقين مع على القول بالاشتراك مط بمعنى ان الواجب مط مع وجود الشرط مط ومشروط
مع فقده مط ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق
الآية منع كلية الكبرى بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم
لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب وعن فاقد وكن له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب
مع الغايبين ايضا لكان واجبا مط لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل
باطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مط والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد رفع
دلالته وذلك على ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف
مخالف للغايبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عرفت ذلك الدليل
بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغايبين موضع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة
الاول وهو ان الخطاب اذا كان مع الغايبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق
كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراده من ذكر هذه الثمرة تعليل تفسير اشتراط
اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع
في ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلى الله عليه وآله وعلى
كل من هو مثلهم في وجوب المنصوب من المعدودين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم
من الاجماع هو ذلك واما المعدودون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم في تمام بقول
لشمول الخطاب للمعدودين فعلى القول به فثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب
لاطلاق الآية ومع ذلك يرد عليه ان المعتاد في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم

الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام هم واجدون للصلوة خلف النبي صلعم او من نصبه

فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمباشرتهم او بممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبي صلعم

وغير ذلك فلا ريب ان الاجماع على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين

من المعدومين فاذا اتم القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايض

لاجل العموم فلا بد ان يتم القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايض

لاجل العموم فيصير هذه من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات

التعلق بالغايبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول

باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايض

ولو مرض في ذلك موهم تفرقة لعموم الخطاب للحاضرين والغايبين في العموم والخصوص فقد

عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم انما

يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين قاطبة فانتفي

اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو

واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تفارقا وقت

مصادقتهما قد عرفت منع التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب

بالموجودين خروج الفاقدين منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خروج الفاقدين

منهم ايض بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيئا آخر

فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم

نعم ان العموم كذلك الا ان عدم تعلق موضوع الاذن وعدم شموله للفاقد والواحد فيتحقق اشتراط الاذن لان الخطاب كذلك بالتعلق منه

اصحاص

اختصاص الخطاب بالمعدومين وصح ملاحظة الموجودين والمعدومين معاً وضعف المعدوم ثم
في جنب الموجود فيندفع بهذه الحزازة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين
بالفهم ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات
من بعد زمن الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة
الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطبة وعلم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ايصاء الموجودين
باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمفهم من هذا الخطاب على الوجه الذي فصلناه في الحاضرين
ومشاركة الرسول لهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة
ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فتحصيل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت
اصل الحكم في الجملة فنعرف ثبوته للغائب عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام
بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل
بملاقات النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الآخر برواية تدل على طهارته في بعض الافراد كالرواية
الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل يجوز التوضؤ به للقائل بالنجاسة
والرواية الدالة على عدم تنجس الغدير بموت الجرذ فيها الخصم لا يرد احدهما على الآخر بان ذلك
في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب وكذا لا يشمل
الجرذ غيرها من النجاسات ولا الغدير غيرها من المياه القليلة بل يدفع احدهما الآخر انما يكون
من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق
بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال الاثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله

وبالتم في هذه المظان ومنه يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك يعني
الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاءه ان ظهور المستند يجب نقله كالحديث المعصوم
على عكس البديهية بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الشراكة في الحكم بديهي معلوم بالفحص اليقين
وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فلا ثبت من النص والاجماع بل الاخبار المتواترة على ادعى
تواترها البيضاوي ايض في تفسير قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون
مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظ ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول
الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور
السلطان او نائبه الاصلي حينئذ فتفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط
لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص
بذلك مولينا الصادق ع في رواية ابي عمرو الزبيدي في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين
وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايض في منع الحوادث
شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عن الاولون الحديث
ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايض مثل افعل
وافعلوا ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها للمعدوم انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم
بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشاوا بعد النبي ص وماولو
في ان كثيرا منها ورد في الائمة مثل قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك
من البطون والكلام انما هو في الظ مع انه تع قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل

ولاريب

ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا يستحيل التبليغ في الخطاب كما اشرنا
ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قوله يا ايها الذين آمنوا
ولا بشيء من آلائك يا رب اكذب بعد قراءة فبأي آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل
على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله
يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي
وكذلك في الآية الثانية مع ان الغير المكذبين مامورون بذلك البتة والمكذبون لا يقولون
ذلك وكذلك احتجاجهم بمثل قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار في الخطاب
كما مر وكذلك بقوله عم فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده اول وههنا كلمات واهية
واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم
اعلم وكذا نحو لا ريب فيه مجاز اريد به الايصاء بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال
كنصب الاميال للفراسخ وتحقيق ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب
والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة
نداء مستمرا من ابتداء صدوره والخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل
من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه
من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها والاستلزام
ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكان ان في زمان الحضور لا يجوز
المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء اهل المتقسبين فكذا في الازمنة المتأخرة لا فيتحقق

المخاطبة عن الله تعـ لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ
نفس الحكم وهو فيه من حيث هو كذا متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب
مكلف الطا تنبيهان الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا
غايبين عن مجلس الوحي لان الخطاب عن الله تعـ ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم
عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغايبين وكيفية فهم الخطاب فان
قوله تعـ واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا امتثالا فوقع الاخبار الصحيحة بالقراءة
خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغايبين فخاطبهم
بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلابد من القول بشمول حكمهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره
وليس ببعيد وعلى اى تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب
وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل افعل وافعلوا وامثال ذلك
لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك
خطاب الرجل لا يشمل المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص
باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمراة واحكام عنيوبة الحشفة وما يتعلق
بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك
الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت
اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق المنكبين
حال الركوع في المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة واثبات دعوى ان الاصل

علم

عدم الاشتراك الا انا اثبتنا الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه

من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل الحديث معتبر بالاشتراك

الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري رح

في ح س وبباله انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي في اوائل كتاب الحدود ومنح

الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين

مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات مختص بها واما مثل

المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم

بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال

اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا ظهر ان خطاب النبي صلعم

بقوله يا ايها النبي ص ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره المقصد الثاني في بيان بعض مباحث

التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر الغير بعام حقيقة كك كالجمع

المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل

وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة

وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله تعالى كل شيء والمراد غيره تع

وافعال العباد واما لفظي كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه

واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال

في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سوآء

علم العدد بالتفصيل اذ ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا
وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل
حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد
وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد كقوله على عشرة الا تسعة
واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل
في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا الى ان
يفسقوا او قتلت كل زنديق وقد قتلت منهم اثنين وهم ثلثة ولعله ناظر الى الاصل في تلك العمومات
مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام مطلق عندهم على الجماعة المعهودة
كما اشرنا فاما ان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور وادنى عدد محصور كثير فكقول الاكثر
والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقائق والمجازات شخصية كانت او نوعية
متوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت
دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب
وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية لفتي بعادم النظير كما في الافراد الخفية المتردد فيه
في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا
وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز
موجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوائل الكتاب وفي اوائل الباب اذ قد عرفت
ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلائق وسيبطل

الاستدلال

ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون بذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان

وفيه الاكثر وفيه الا واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك

من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي

الفصاحة او عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما

الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغيره والقطع

بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول

ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز

ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن

الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر

يقتضي مرجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات

نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد

من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات

المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري في بعض

المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي

والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي آخر عن قتل اهل الكتاب

وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النفي

الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا مخرج لدخول الاقل

في الأكثر فان المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل
مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعد ابراز الاجمال نعم
قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب
ولكن ذلك لا يفيد فائدة كلية ينفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن
فيه بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا
والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المتحقق الممكن الحصول مقابل الممتنع
مثل قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة
من ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بمثله الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة
المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد
بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا
ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو
هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه
وما قيل من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل غير مشروط
بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو متساو في الجميع ففيه ان افراد العام
ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل
في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي
وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا واما فضلا عن صورة

ابتداء

ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة

هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع المقرب بالمدلول منه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب

علاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب

العموم المصطلح المشهور وان كان موجب اليه موجبا لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم

والدنانير فيصير من باب الجمع المعدود فكان المعنى له على دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام

في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست

من باب استعمال الكل في الجزء كيف وانما هي العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم ره

اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد

العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فيلزم حصر الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة

فيما مر بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي

لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي

وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق

خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة

حيث نسبه الى القدماء فمنوط الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها

الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف

ولاصحاب هذا القول ايضا حجج واهية اخرى ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون وغيره فانه من باب التشبيه

لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمال الحاصلة

في كل واحد سيما وصف الحافظية صار بمنزلة العام او لان العظماء جرت عادتهم بانهم يتكلمون
عنهم وعن اتباعهم فيقولون المتكلم مضارع فذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال
لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق
المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عند الجمع وفيه اشكال
لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل الحقيقة غير واضح وهذا التفسير رواه
اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب
التخصيص بل من باب التشبيه فان اباسفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله ص للحرب بعد
عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والانهزام
عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله ص عن الحرب على سبيل
الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فامر نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم
من الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر
عن لسان الناس يعني اباسفيان وجيشه ونقل عن مقتضى معتقدهم وكان ذلك رسالة
عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شائع في المحاورات في تنكير المعرف باللام ايهاما
الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء
ومرادنا اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى
باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم
المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندي لا من قبيل جنس رجل فكان

للنكرة اطلاقين فقد ربما نهما فكك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به

المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وتعيين ذلك بالقرينة

او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد

مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمل الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز نعم فهو

من باب استعمال العام المنطبق في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فنحوها خارج عن المبحث

احتج مجوزوه الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع

واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف

باللام فيصدق على الثلثة والاثنين وللقائل بالفصل وفيه ان من يشكو التخصيص الى الواحد

والاثنين والثلث لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتأمل فيما

ذكر وما سيجيء اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض

في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها المفردة

معانيها لاستحالة استفادتها للغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع لكن غير ممكن

لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم

بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة

تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم

الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت

من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا التصور

الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني عرضا في الوضع التصديق بان

تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فنحو القاعدة بين ان الالفاظ قد وضعت بازاء

المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى

المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المفهم من وضع الالفاظ تفهيم المعاني

المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون

الاستعمال اتفق على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول

غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه

وان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث

الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يكون مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد

اللافظ ويتضح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان

الوضع لم يعين الا لمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك فتامله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم

الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مط وقلت انه

حاصل في المشترك اذ تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف يكون دلالته عليه وعدم جواز

ارادة الكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره

بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمل من لا ارادة له

لتحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس تعين تصور ما عين له اللفظ في حال الاطلاق نفاد

اللفظ بازاء كل منهما مستقلا ثم يتبين الواضع

الا كون كل من المعنيين موضوعا له الالفاظ والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه

لكن

لنبين الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوائل الكتاب ونتجه الى ما ذكرنا فنقول كلام المحقق
الطوسي ره في بيان عدم احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان
كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي ره في منطق التجريد بعدما اورد
الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى
وجزئه او بينه وبين لازمه ح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار
دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى
يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه ان يزيد على المص ان يقيد في الدلالات الثلث بقيد
من حيث كذلك والا اختلت الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال
فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه
معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل
ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه رح في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة
بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه
ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى
الآخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد
بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام
الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة
لما كان مقتضاه ان يكون منادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع

على حسب ما اراده من المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه
الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة
يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يتوهم انه احد مصاديق الدلالة المطابقية والتضمنية
مثلا حتى اذا استعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل
لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى آخر لا يستلزم جواز ارادته منفردا بدلا عليه ايضا فلا
دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء واما الجزء بخصوصه فلا يستلزم
كونه مدلولا له بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع فلم يرد من اللفظ
الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزءه من جهة
كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على اللازم لما ان كان له لازم بمعنى الانتقال
من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني
في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام
واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة ايضا كما مر من التحقيق
فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر حينئذ الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء
فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي في ضمنه
وهو احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه
بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالآخر بان يكون جزء
احد المعنيين لازما للآخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الآخر يستلزم جواز ارادة

كل واحد

ليس الا معنى واحد فراجع ما حققناه لان نسخ او امل الكتاب تصحيح والما ذكرنا فينظر كلام

المحقق الطوسي ره في بيان علم المفتاح حيث زاد الكل كل واحد من المطابقتين ولنفصل الكلام

ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل

كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فيتحقق

بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ

على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول اما لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء

في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما

وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو

تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه

احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا نحو البناء مستاق مسمى بالكواز مشتمل

على قوى كثيرة احد بها مسماة بالكواز فاذا اطلق الكواز واريد منه ذلك الرستاق

فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه لا يدل على تلك القرية

الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال نعم ان جاز

ارادة المعنيين ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية

من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الآخر فهو مطابقي قيد

واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى آخره قلنا لا نسلم صدق انه دلالة اللفظ

على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو

موقوف على جواز ارادة الكل الذي هو ذلك المعنى جزءه وهو تتمة لما ذكرنا ومما ذكرنا يظهر الكلام
في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللافظ الجاري
على قانون الوضع كما هو منع ودفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالآخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد
المحقق الطوسي ره من قوله في التعليل لا يراد منه معناه التضمني فيما نقلناه عنه لا يراد منه
معناه التضمني الحاصل بسبب تلك المطابقة بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى معنى
الآخر ومن قوله ثانيا انما يدل على معنى واحد الخ عنى انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى
فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل ويتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الآخر
الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك يظهر على توجيه آخر مما نقله عنه الفاضل المحشي في توجيه
وبالتتبع فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا ترد عليه
مثل النقض بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد باللفظ الواحد اكثر
من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات
المطابقية والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان يكون الدلالة التضمنية
والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر اليه او نقطة الدلالة لا يتوقف عنده
على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكره انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ
المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذلك المشترك
بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه مطابقة كما يظهر مما نقلنا هذا ما وصل اليه
فهمي القاصر في تحقيق المرام ولعل هذا كله في المقام انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط

مستقيم

مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان
الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا مع علمنا كون كل واحد من تلك
الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب
المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني
المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض
حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى
اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معاني
اشخاصها من تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص في المركب من حيث اشتماله
على الالفاظ المفردة حكمها ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التراكيب حكمه افادة تحقق
هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا على النحو
المقرر في الاعراب والتقديم والتأخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه
على المفعول فاذا استعمل في مادة ضرب زيد عمروا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه
على عمرو ومن زيادة حصول الكلام في ضمن المفرد وانما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام
فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف
والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو اقتضاء الهيئة التركيبية
لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين

وقيل ان خلافهم انما هو فى الاول واما فى الثانى فى مثل الدعا عشرة الا ثلثة فهم لبعض يقولون

بافادة النفى وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل

افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة

فى المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول

بان دلالتها شرعية خلط المفساد لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين

مجال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبل منهم واستدل الحنفية بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا

بطهور ولا نكاح الا بولى والوجه فى تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد

الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولى مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور

شتى وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير ما يناسب

المستثنى يعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور والمستثنى منه يعنى لا صلوة صحيحة

بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطهر يفيد امكان الصحة بل بدون الطهور والاستثناء

يقتضى امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية ولا فالحصر بالنسبة الى حال عدم الطهور

وان جامع جميع الكمالات المقصودة للصلوة لا لما سواه من شرط الصحة حتى يلزم انحصار

جهة الصحة فى الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يجاب بارادة المبالغة

فى المدخلية والحصر الادعائى وما ذكرناه اجود وبالجملة فهذا النوع من التركيب فيما ذكرنا

وهو عين ما جعلناه حقيقة فى الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة

والمجاز فخرج من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يفيد الاستعمال

فى غيره

في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل به بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا
خطأ فانه استثناء منقطع او المراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد
الرخصة فيما يحصل والظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيلا فقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم
ولا يخص الخطأ فيما لو لم يكن فيه مصلحة حتى لا يصح الاستثناء من علم الرخصة الثالثة
اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فلم يقع في الكلام
الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره صه واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح
على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان
مجموع عشرة الا ثلاثة اسم لسبعة كلفظ السبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين
الاخيرين وللرابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا
كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق واما الثاني فيلزم ان لا يثبت في ومن صدق ليس له
علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة اخرجت عن الشيء قبل اسناد النفي الى الشيء فهو في حكم المسكوت
عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا وليس كذلك فلو اشار الى عشرة مجتمعة
شخصية وقيل هذه العشرة الا ثلاثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فالمعروض
الفحول
انه لا يخرج اشخاص الثلاثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من
اخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفرد وحوانه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام
فان قلت هذا كر على ما مر وتمهيد من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على الآخرت
قلت وانت لست غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداء فانك اذا قلت

من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم
الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو
سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه
داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلام الله
وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك
جزما فان قلت معنى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص
المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز
في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اريد من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون
المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تنافي فيه وهو
المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد
الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك
انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت
اسدا يرمي فلا ريب حينئذ ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي
للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على
جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا
للاسد الادعائي مع انه ليس مجازا ايضا كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما
كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره

بعنوان

بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل
مقامه شيئا يتمكن به من ذلك فيطلق عليه لفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء
وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد
والعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ليس لا بد ان يكون لنكتة
كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن من قوله تسعمائة وخمسين عاما
وهو ان عقد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان
مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله والبلغاء الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم
الى الباقي في نفس الامر مع تأديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة الارادة وان
لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ان ذلك
مؤيد بانه يخرج عن النسبة الى المتعدد بان يؤيد جميع المتعدد وينسب الشيء اليه ثم يأتي
بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد
ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل حصلت النسبة ليخرج عنه شيئا ثم يفيد الاعتقاد
فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركيب في النسبة المستفادة من الكلام ليفكك ويجعل
بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتأتى على ما هو التحقيق من كون
الاستثناء من النفي اثباتا كما لا يخفى على المتأمل ومما حققنا ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها
على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اريدت
بالجارية نصفها كما هو التام لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع وان كان المراد

بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عائد

الى الجارية مجازا قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها

وفي ذلك ان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية

وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور والا لرجع الضمير

الى كل الجارية نحو ما مر ان الاخراج اذا كان من ظ المراد لا نفس الامر فيما حققنا فالضمير

ايض يعود الى ظ المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ونظيره ما ذكر المجوب عن سائر الايرادات

التي لم نذكرها ايض ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء

او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايض وقال لا يمتنع

ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل

ودعوى تجرده دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج

تحكم بحت فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم فيما بين بل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به

الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول بطلانه ظ

الحاصل من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى

لان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في كلام الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ

لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ

هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يكن

في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما

او ناقصا

اذ ما قصدنا القائلة في ارادتها ما قلت ذكر العام وارادة مفهومه او للاجل احضاره
في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام
في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقال الانسان اما كاتب او غير كاتب
واين هذا مما نحن فيه وليس صحة قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم
والحكم الباقي فانه لا اختلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى كون هذا التركيب بهذا ذكرنا
يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني واساليبهم انما هو
بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا بليغا نعم لاحظوا اعتبارا انهم في البلاغة يتم منها احتراه
كما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي
ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع اذ هو المعتمد
في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام مورد الاسناد ومقتضاه كون مفهومه
موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد آخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام
بمعونة قرينة المخصص والفضلاء اسس هنا اساسا جليلا في تحقيق المقام وبه يخرج كلام القوم
عن ظاهره وارجع الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصله ان ههنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة
بانها اخرجت منها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا
عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور
وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا
بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب وهم والمتاخرين

الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما حققه التفتازاني ان القول الثالث بيان لكون مفردات
الهيئة التركيبية في وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند
الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك بما قررنا ان الجمهور لا يقولون
بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم
مؤيدون بالمركب لعشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والتبادر
من الاخراج وعند ذلك ليتم وما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه
موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد في لغتهم اسم مركب
من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم
في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته عليه بل بمعنى التعبير عنه بلا ايهام مركب كالطاير الموصوف
للخفاش ومثل ذلك اربعة مضموما الى الثلثة لها ومثل نصف سبعة واربعة وثلث لاربعة عشر وهكذا
فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك
انما لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما رده العضد
ايضا مستلزم وحدة الحكم فلم يبق هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر
ومخالف لقواعد العرب والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم
في هذا المقام يضيع الايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه
او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا
ليتم واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي

والاكثر نحو

والاكثر دون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون

غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة

الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقر له على مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون

بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله

فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من

المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو محال فان الآية الثانية

تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية

الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد

كلما اورد عليه فلا نطيل الكلام ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي

وقد يقرر الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضم الى الآية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت

بمؤمنين فيقرر بيان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمنين

بحكم الآية الثانية فيكون متبعو الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله عبادي

هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية

الغاوين لان من العباد الملئكة والجن وكل الغاوين اقل من الملئكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى

امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له على الف درهم الا ثوبا

على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف مم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو آدم الثاني في

اجماع العلماء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزم واحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء

والموهوم بعشرة كما في المستوفي الثالث عشر ثم في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته
ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه احد فيما اعلم احد من الاعلام
وتحقيقا في التخلص عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو
انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسألة واسندوا القول بوجوب بقاء
الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثر من المحققين فان كان وجه التفرقة
الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا
وفي هذا المبحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال
وان قلت انما نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت
مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة ضرورة ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء
تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص
مع ان هذا يلزم ان يكون مختار الاكثر في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون الجواز اقل
وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما
تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر لظاهر الادلة والتحقيق ما حققوه
في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة
وهو انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق شخصية ووضع المجازات نوعية ومن ذلك
هنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية

حقيقة

حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الوضع

فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من

افراده كما يتوقف في الحقايق المفردة والقدر الذي يستفاد من الوضع في ذلك النوع انما هو

المتبع نظير ما بيناه في العلايق المجازية الاترى انهم يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات

بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة هنا

هو لزوم الاخراج من متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه

خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الوضع فيه من جهة اهل اللغة

وكان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذا

في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان

الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمفهم

للاصول هو ذلك لا مطلق الاستعمال ثم نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون

ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما وضعه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل

العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد

الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادعاء القلة

فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا او نحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان

يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون

مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا وكيلا الا لاتة الطالة مثله بل الحالفة

لما يلغيهم من الاستعمال نعم قد يتحقق ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكله على عشرة
الا تسعة فضلا عن حد الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في موضع
النسيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع في الاستثناء البدائي كما هو غالب في السنة
العوام هو اخراج القليل ولعل ذلك لاجل المطابقة لاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك
بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثرين
انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على المعتقد كما هو محط
نظر الاصوليين والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز
التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه آنفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة
المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان لفظ العام
قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم
كون نفس الاصناف الباقية اقل والمفهوم هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث
انها افراد ذلك الصنف الخاص ففي الآية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد
والكثرة في الصنف لا يستلزم الكثرة في الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة
الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي
وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرنا ان الفضل الالهي
لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد يجعل الغاوين خارجا جعلا للهالكين موافقا للغرض الاصلي
كالقليل الذي لا يعتنى به وفي الابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام

لامثلة

لافعلية تحقق الاصناف منه في كل واحد من الاثنين استثناء الاقل من الاكثر وموضح
ما بيناه ان لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء
والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما
ذكرناه ان الباقي الكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا او عمرا او بكرا او خالدا الى آخر المائة
من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة
الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين
على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ مجازي — بلفظ غلط اوح
ولما كان الاصل برائة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال في قابلية اللفظ للدلالة على المراد
وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التنبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم بالاشتغال
الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب فيه التمسك
باول الكلام وترك آخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقال على الاطعام
الا انا مكلم مبقي على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيره وهذا امر واضح على من كان
له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان
موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث
يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة مريدون كون العام مع المخصص
حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون العام نفسه حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد
ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا

فذهب الأكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي
غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط
والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من سمع او عقل وظاهر كلام الآخر
انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين
اللذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء
لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله
مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم
الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا تجوز به في الباقي فيلزم
الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم
اكرم من بني تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولذلك
يقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذا معنى اكرم
بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول
وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه فيهم
بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف ما وضعت له
مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ليس بنافع لمن حمل العام فقط على المعنى المجازي
ولا ريب ان الهيئة المفردة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع لمعنى واول قولنا
رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا تأدية

التراكيب

التراكيب الحقيقة لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم نحو ان
يظهر بما مرّ في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قد اكرم بني تميم الى الليل الا آخره فهو من غرائب
الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق ولكن ان دخلوا
اذ لم يوجد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا
وغرابة الاستثناء اتضح بما ذكره لا احتياج الى البيان ومما يؤيده ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا
في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرء بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى
الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فتظهر ضعف ما قلنا
في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا جوابا عن القول الثاني عن بعضهم ومما حققنا
ثم ظهر لك انه لا يمكن ان يؤيد ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي
اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او علم كون واحد منها حقيقة ولا مجاز فلا يتم
القول بكون العام مجازا في الباقي مع القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق والمتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق
الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول
في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله بما يعنوان الحقيقة المصطلحة
فنمنع ذلك اولا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي
وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء
المجموع وان الدلالة التضمنية ليست نفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه

من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يتوهم ان الخاص لغير جزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد
من الأفراد منفردا غير الموضوع له حقيقة بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد
الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يتوهم انه لا ينافي كونه حقيقة في المتفق
بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الأفراد بمعنى ان الكل التفصيلي الافرادي كما حققناه
في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام
على افراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي
في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع
ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب
عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز
وعن ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم
بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي
كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن
فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر بان معنى العموم حقيقة
هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله
للجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام ومثال ان
كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر
معتبرا فيه لا ايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا

الاكره

ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لجواز انه
ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال
انضمام المخصص المتصل اليه مفيد البعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده
المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم
افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة
اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك
كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو دال على اخراج البعض الاخر اليه وايضا يرجع الكلام
الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة
في معناه والنسبة لما الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد
وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بالاستقلال موجبا للتجوز في نحو
الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون للجماعة
والمسلم للجنس او العهد والفسقة الاخسين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاولان
فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد يخرج
له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره
ولعل ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظة مسلم
في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق عليه وان
اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو لا ينافي ثبت حقيقة في المركب

من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات

مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع

الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية

ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض

مفرداتها مجازا كما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض

اجزائها مجازا مثاله انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون هيئة

الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا

الجنس يعني المسلم وعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم فيه مجازا لكنه

مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع على الجمع او العدد وتعيين

المعتبر على حده لو اردنا ان جعلنا ها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فوجب الدفع

ان الاستدلال منه قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع

واحد لم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس

فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن البلغ بعنوان الحقيقة

ممنوع مطلقا كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه

والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي

نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات

المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتحدة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة

مفرداتها

مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منها حقيقة في معانيها

متفق عليه وان اراد مقابلة بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة

على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات

وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو شرط الاستدلال

ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي

اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه كما شرح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس ولا معنى

للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من حيث اختلاف المعنى

بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام

في الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه وههنا ان الخصم يفرق بين اسماء العدد

وغيرها والمحقق في جوابه منع الفرق بينهما وجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان

الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل

الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد

وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة

واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل

الرابع هو الحجة السابقة وضعفها اغنى عن البيان والحجة القول الاخير وهو قول الى الشيخ

في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله البقية

المستعملات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما

على اهاجيتة في النجوز وضعفه ظاهر قانون العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا

من جميع الوجوه في الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا

المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة في قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال

في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية مطلقا في الباقي ونقل بعض

الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية

بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بحجيته في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان

العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه

لا ينبئ عن الذي يسرق من الحصن بسرقة ربع دينار فصاعدا فيما من الحرز ومنهم من خص الحجية

بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا

الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم

ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك نرى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى

اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة

في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد

من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته واما ما ذكره بعضهم بانه كان

متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به

ولزوم المجاز في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد

استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة ٢٠

بالوفاق

بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار ومما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي
لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته للخارج فلو كانت افادته للخارج ايضا موقوفة
على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لان الدور دور معية كالمتضايفين واللبنتين
المتساندتين المنع المنكوس بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات
فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص والمرجح فيصير مجملا والثاني انه
خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال
وعلم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان
التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل رأيت اسدا
يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الابخر ولا يذهب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة علم
ذكر مخصص اخص مصداقه سيعرف الباقي عنه لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفاك في الموضح
ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم بعيد عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام
الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار
مقتضى على صدق يثبت بالدليل ووقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه وحمل
على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف
دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما
سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن لا اشكال
في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول

بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا يصح على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك
وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يتحقق حجيته في الباقي
سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف
في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث ينطبق على القول بالحقيقة بان يراد من قوله ان العام
المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة
في الباقي من حيث انه تمام الباقي كما في الاستدلال لان تمام الباقي امر الحقايق فلا يحمل عليه
بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي كما لا يقول احد ان السبعة
مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كما لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول
بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي
فقط فتنوع من الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستحقاق التناول
السابق وعلم منافاة على تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطلع عليه شيء الا
من وجه ما اخرجه المخصص فلا ينفي الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي
الى الذهن فانه لا يقتضي لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة
فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه
في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في
الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك
فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اول ولعل التفصيل الآخر في المسئلة ايضا

سائلا

على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما
انباء عن الباقي قبل التخصيص اقوى من المنبي وكلما الاحتياج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه
ونقل من قال بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات بخلاف جميع افراد
الباقي والزائد مشكوك فيه فهذا حاصل الرد اما ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي
ومبنيا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية
فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكر يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصليين ايض
واقول الانصاف ان ما ذكر في التزييل لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة
في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكونه
بعد اولى بل وكونه متعددة ولم يطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل
عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة
ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه عنه بدليل التخصيص وان احتمل خروجه
عنه بتخصيص آخر فح فالعام يحتمل الحقائق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع
فيتساوى احتمال سائر الحقائق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم
من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد
لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الدليل الا مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول
بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا نقف وبعد التنبه على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة
فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي

وذكر السبعة بعنوان المثال ويجي الكلام السابق في الباء من انه يحتمل مراتب متعددة كلها
معنى حقيقي لمجموع هذا التركيب على قول هذا القائل وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور
لان لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم على الشق في ذلك
ان ذلك انما يتم فيما لان افراد العام غير محصور واحتمال التخصيص مراتب متعددة منه واما على القول
بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام
في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد عرفت انه ليس الا بالنسبة
الى الباقي والتخصيص لم يتحقق منه بالنسبة الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم
فاذا حصل الاسناد بعد المقدار المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق
ومما ذكرنا ظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور
والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرأهما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما
في المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين
فان معرفة ان المراد برجل في قوله تع وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار الى القرينة
مع انه حقيقة على الظ كما بيناه في مبحث الاوامر وقد حقق ان الكلام في القانون السابق انما
هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا ظ ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم
الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية معلوما عندنا
في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي نقل بحث
هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق

على هذا

على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل
بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلاف افراد المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره
وقس عليه التفصيل فتم اقول ويظهر ما فيه بالتأمل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق وافتقار الدليل
فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا انحل او تعين القرينة على كل منهما فيما
احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز
في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اغمضنا عن التحقيق
وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتتم
ويؤيد ما ذكرنا استدلال التام الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول
ولكان تكراره لغوا اذ الاجمال من حيث تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون
من تلك الحيثية او من جهة احتمال الحقائق مع تعيين العام في تحمله الباقي على القول بالحقيقة
مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل فذلك وجاءني رجل
من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الفهم
واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا
امرا لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اول الحجج ان محل النزاع فيما اذا كان المتكلم تعيين افراد
المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال كل البيعات الا الثلثة منها او نحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول
بجواز التخصيص الى الواحد يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثنه المستدل
وعممه في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اول الحجج فان الغالب

الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات لملاحظة التعينات في الاحكام فلا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص

الى الواحد في القانون المتقدم ليفيد التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا الى واحد يكون وكذلك

اقل الجمع عند القائل به ثمة مثلا قد يتم قل لا احد فيما اوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة

او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة مخصوصا وكذلك انما حرم

عليكم الميتة والدم فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب اخراج ابقيه هكذا وكما ان

الحصر يتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك ففي الحصر لا بد ان يتعلق بالباقي بتعينه فلا بد ان يكون

الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص واذا ما ذكرنا ينظر الكلام السابق

على الاستدلال واجابه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه وسيجي في القانون الاتي ايضا

اشارة الى ذلك وبما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض اقربية المجاز المرجحة للحجية في تمام

الباقي على ما ذكرنا بتحقق ارادة الواحد او اقل الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضة في بيان علم جواز

التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في علة هذا ولكن لم اقف في كلماتهم تلبيها

على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا للمانعين

فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان عمل

المفصل في التعيين على قرينة اخرى فلا للنبي من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية

ح انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء

المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية

هو المذكور وبعد ادائهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال

هو الناس

قانون

هو الفاسق من العلماء او في اكرم العلماء الى ان يفسقوا او غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء
ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي
اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث
السابقة فيها من بيان موارد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار
والمزيف   الحق وفاقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع
ولا بد تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الاوهام
وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في طريق فهم الاحكام
وصعوبتها واخذها منهم عليهم السلام ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم
وعارفين بمصطلحهم وواجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين لبعض الاحكام من الكلام والبداهة
آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم وقد يشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد
ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لبادي الانظار ويعرفون ان
المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال
تكلم المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم
فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم له
والتخصيص لآخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال
فقايسهم بالمعلمات التي تسأل عن مجتهدي هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى آخرين في زمانهم

وعلم عليه فنقول ليس لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه

في قليلا الامور انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا

يسئلون عن ائمتهم عم عن ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة

او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول

في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصار بابه في هذا الزمان

في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة

بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض اصلا الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا الخبر بنقل الثقة

عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع علمهم علم المستمع بمعارض له ولا من بلغ له

مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلالات بسبب طول الزمان

وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابين وامثال الوضاعين والمعاندين للائمة فاوجب

فينا ما ليس فيهم فنحن في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم

بالصدور عنهم عليهم السلام ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني عليهم السلام وكذا في اشتراط العدالة

وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية علماء الرجال وعلمهم

ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط

والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة

ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول

المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة

في التعارض

في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالنظم من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه
يوثق به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع
الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال استصحاب
واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والا والتعارض
لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف
بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد
في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مط
او الاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه استصحاب
في الاخبار هل يعول عليه بالاعتبار والاخذ بجميعها او بما قبلها او لا من حيث انه او ظاهر آية او
مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مما يتعذر من القول اذ يلزم على اهل التخيير
في العمل مط وله اساس وهو مط جزما وبالجملة الذي يجزم به ويمكن ان نعتقله بعد ثبوت العجز
عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد
على ما حصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن
الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر ومع انا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا
او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذلك سائر الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد
ينتظم له نسق فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا رأيت
حديثا صحيحا تعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وكذا في غيره

قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم
بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا بعينه من باب
الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة
المحصورة انتهى الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك
لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب
في ذلك هو التعارض وحينئذ يوجد له معارض لمن انس بطريقة الاستنباط في غاية
الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة
هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا في كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف
ان العمل بايها هو الواجب في ظنه لئلا يكون مورثا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة
الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين
في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاج الخبر وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر
الذي رآه اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين
صادق علينا وورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر انه
لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة
على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث
الذي رآه اولا هو ما لا معارض له ليس بأولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم
كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد

منحصر

منحصر في البنى والوصف وبعد العجز عن الوصول اليها وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد
الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك
الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على النص صحيحا وسياق الكلام في كفاية الظن وعلى
وجوب تحصيل العلم عليه اذا امكن هذا فنقول ان العام المتنازع فيه ولعله من الادلة
واحتمال وجود المعارض اعم من المنافي الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه
ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود
المعارض هنا مضافا الى ظنونا مضافا الى ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن ساير الادلة
وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص
في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمل ارادة خلاف الظاهر
ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبلا التزام
مضافا الى اهل العرف بذلك فكذلك الكلام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب التفحص عن الحقيقة اصلا
بمعنى انه اذا ورد حديث على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث
آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض
فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز
اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتمال بمعنى ان يتفحص للاحتمال فهو مسلم
حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح وهم في العام ايضا من
الحيثية فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود

دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان ال ذلك الى حصول التجوز

في العام بعد ظهوره فثبت ان قول التمثيل لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام

من جملة الادلة لم اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون ساير الادلة وثانيا

على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز

ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقائق لعدم تحقق

فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق

وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور ولا

انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معنا

المجازي بلغ حد الاشتهار لان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقائق فان لم نقل

بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعلم التخصيص

للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقائق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد

بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما قيل ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقة

ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات في العام ليحمل كما اذا احتمل اطلاق

العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد

منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امامهم او حكمهم

او نوابهم بعلاقة المجاورة والتعليق او نحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف

احتمال حقيقة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه تغافل من تغفل في هذا الاصل من جهة الغفلة

عن تفاوت

من تفاوت المجازات او من ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا انه طلب المجاز
من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فيما ذكرنا بعض
الانصاف نجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو
الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان مع بقاء التكليف وعدم السبيل الى
تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يحصل جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليها
في بعضها الان الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء للعبادات المركبة فتحصيل
العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل
العلم بالكل في غاية البعد وان بسيطا او كان هو نفس المركب فاستفراغ الوسع في تحصيله
انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للفقه مع انه عسر عظيم
وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن
مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن
فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبطلان التفريع وبذلك يندفع ما قد يتوهم ان
ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما يحتاج اليه
فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل
بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل
بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت
العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن

ان يوجب للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فنقول ان العمل بالظن
مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما بعد البحث عنه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة
تقضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعلى عدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فيحتمل
بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول
القطع في المقامين او غايته الاول عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل
بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع
بعدم المخصص او عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان
المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهم ارادة البعض
مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال
يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة
وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع
بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل
في المتن او السند وسائر كيفيات الدلالة لم نر الى الآن سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط
قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن توجيه بلا مرجح فان قلت
ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض
اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظن هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة
احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالة نفس الظواهر في نفسها مع قطع النظر

من احتمال

عن احتمال المعارض لما ظهر وفي عدله لولا انها وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة

الحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فقد تبلّنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع

الادلة بعد البحث والتفحص لكل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور

القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين ضبطه ضبطا عظيما وتبعه بعض

افاضل من عاصرناه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة المسائل

سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتشرعين والمباشرين في

من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف عن صاحبه حتى يبحث وينقب عن

المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث

عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك انهم دونوا الاصول الاربعمائة لم يكن موجودة

عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او الثلثة وهكذا والائمة

كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها

فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ومنعوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد

تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة ع وهذا الكلام

يجري في خطاب الائمة ع مع اصحابهم ايضا حيث لم يسئل الاصحاب عنهم ع عن المخصص وفقدهم

على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم على البالغين في جميع الافراد

وكذلك خطاب الائمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طائفة

من افراد العام المطابق لخطاب الامام ع او كان في ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في موضع اخر

وكل المتنازعين والمباحثين كانوا اعلم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين

عن العام فناسب الا ل صاحب بذلك كان ليكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة

الى غير تلك الافراد فالعام المخصص حجة في الباقي كما حققه غير واحد ومن قولنا انه يجب

في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال الطاري من جهة

شيوع التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظن وجود مخصص او فلا دليل على

وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص

آخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة

بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل فيه يتحقق لك ان دعوى مثل

ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية

سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله

وفي آخرها فان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد

كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن الى ان قال فما نزلت

على رسول الله ص آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها

وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها

وظاهرها اللزوم معرفة الجميع فيعلم بلا خطر ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا ولا يبلغ

الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مأمورون بمعرفة العام والخاص فكيف يبقى انا لم نؤمر

بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول ص وقال الصادق ع في رواية داود بن

مو قبل المروية في معاني الأخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف
على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلب ايضا الاخبار المستفيضة
الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم
الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومع فقد ذلك في فهم الكتاب يلزم كما يستفاد من الاخبار
فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر وخاصه وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما اراد
بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة
وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك وريب
وبعد ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص
بمراتب شتى وما لم يذكروه في كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعفة لو ذكروه
بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم ع العباد
بالله فضلا عن ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك
بالاصول الملقاة اليهم بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى
الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات
اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد
للاصل والاصلين من اصحاب الائمة كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل
مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف
بما لا يطاق واصالة الاباحة حتى يعلم الاضرار وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وبينوا لهم

فى جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصات وكثيرا من العمومات الواردة فى الكليات ولم يظهر
من حالهم ان تلك العمومات الثابتة فى الاصول والاصليين كانت بحالها لم يصلها ايدى التخصيص
فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم عليهم السلام من تلك العمومات الاستدلال على المبالغة
بعد التخصيص كما اشرنا وان الخاص يبين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات لعموم الجواب
على ما بينا واحتمال وجود مخصص آخر عندنا فموه لا يضر كما بينا الا ان الظن بالعلم كاف بل يكفى
اصالة العدم ح ولم يظهر من حال صاحب الاصل او الاصليين انه يظن بوجود خاص او معارض
فى سائر الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك
ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لا بينة له بخلاف زماننا فان وجود المعارض
فى جملة الاخبار مما لا يداينه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس بزمان اصحاب الائمة
ولعمرى ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقهاء والفقه مما يقضى
منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان علم امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لعمل لاجل ان الفحص
عن المخصص او المعارض لا حاجة اليه ح فيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعمل على ذلك
بانه اذا اشكل عليه الامر فى العام يرجع الى الامام والثانى فى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء
فتبينوا وجه الاستدلال انه تع بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت
واى تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت فى خبر الفاسق الذى نعلم مراده منه
بعنوان القطع او الظن فى انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل
اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تثبتا فى انه هل هو صادق فيه او كاذب

الحاصل ان خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التمرد والتثبت انما هو
في فهم المراد ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى للاتي ان هذا مفيد في خبر العدل والأصل على عدم
و اطلاق الآية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول
انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الامر المقيد
وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج
بالاتفاق بحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا حكم
العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول
بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال
من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة
في العموم كما في المجاز المشهور عند من يساوي عنده احتماله مع الحقيقة والتبادر الحاصل
في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو
بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا آخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة
يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الآية حتى بالنسبة الى الدلالة
فنقول ان ما ذكرناها من الادلة على المختار مقيدها والاظهر في بيانه يصدق على كل من خبري العدلين
المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل مطلقا فنقول ان المراد من الآية ان خبر العدل من حيث انه
خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه معارض
خبر عدل آخر فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد الثالث انه بانفراده وجه الاستدلال

انه نعم اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقبله الا بالبحث عن المخصص وظن الجواب عنه ايضا

مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لتحصيل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام لا بعد الفحص لا انه

يحصل الظن بسبب ارادة الحقيقة ولكن لا يكتفي بهذا الظن بل يوجب الظن المتأكد بل نقول

ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه

غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يبين

ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت

مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد بل

مع انه غير منضبط غالبا ومع امكان تحصيله فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم

ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيله تتبع كل باب بوبوه في كتب الاخبار لكل مطلب وكلما يظن وجود

ما له مدخلية في المسئلة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب آخر مثل ان يلاحظ ابواب

لباس المصلي في كتاب الصلوة لمدخليته في احكام الطهارة وغسل الثياب ويلاحظ كتاب

الصوم لمدخليته في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الآن تتبع ذلك

سهلا علينا من جهة تأليف الكتب المبوبة مثل في ويب وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي

للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد

في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد

الاجماع ايضا وفي ذلك مما يعين على الاطلاع على الاخبار خصوصا وعموما ايضا سيما ملاحظة

كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها واولى بحب

تتبع

تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسئلة وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما يوجب

العمر الشديد والحرج الوكيد **المقصد الثالث** فيما يتعلق بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص

عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد

فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء

ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة

ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود

الى الاخيرة والسيد رضي الله الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف

فلا يدري انه حقيقة في ايهما وبان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا

في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها

كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها كذا

قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول

الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها

ليحصل في تمام الحكم مع قول الحنيفة لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة

القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم

من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ

وما خذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة

الحال وما خذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشئ عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية

وبينهما فرقان احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية

وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند الشافعية

محتملا لها عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشرواني انه حيث نفى الاشكال في موافقة

القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقد تعجب انه لا يحمل في غير الاخيرة اصحابنا الا

على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة

اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا لان ذلك قائما على تقدير

عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا وتقيدوا في المسئلة الى آخر

ما ذكره وفيه انه لم ينقل من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر

من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم

مجرد تشبيه المخصص الى المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه للاصل حيث ارادة العموم من غير

الاخيرة وعلى هذا صح ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء

المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين

الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما

ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى

كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر

مادومح بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول

من معنى المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد

من ذلك

ذلك
من هذا اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة العام المخصص او العام الغير المخصص عنها
الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام
الذي لم يظفر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يتوهم انه له صيغة خاصة والتزاما معنى ولم يوجد له
معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان
المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنها فكيف نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص
ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالجملة ما اختاره هو ضعيف مقايسة
ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقايسة بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل
ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة
المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة
والموقوف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة
او الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على سنخها
الاصلية حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجية تمسكا باصالة العدم وههنا قول خامس
اختاره صاحب المعالم ره وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق
الاخراج واستعماله في اي نوع من انواع الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة
في فهم المراد لكون انواع الكلي غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة
التركيبية حقيقة على حدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة
كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد او العمومات

متعددة وتعيين كل فرد من افراد الانواع يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك
اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ره مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها
مع توضيح مني وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان
تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة
تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد
واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص تصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى
والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية
فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام
فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثل الاول الحيوان
ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات
قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية
في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا
وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام ونحوها
والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول
الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء
والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد

مذكر

فمثال
مثل كو ومثال الثاني ذي وحي وبني لكل مفرد ومؤنث ومثال الثالث الوضع الحصيلالا
التامة فانها باعتبار التقييد وصفاحنة نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم
الأول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات
من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه
فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يتصور
ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت فاهو لكل من قام
به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغة المبنية على زنة فاعل موضوع لمن
قام به مبدا ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل
وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حال
الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة بها الاحداث ووضع بازاء كل واحد منها
ما بنيت من تلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ
الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبداء
ما بنيت منه في قوة قولنا كلما كان على زنة فاعل الى آخره فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا
عند وضع الهيئة والثاني ان يتصور صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدا يعني هذا الحكم من اللفظ
وهو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول
هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل
وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان صيغ هذه المذكورات ليس هو

نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم الا انا
نقول ان الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل
ونحوها فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة
فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني طول المادة والثالث ان نحو
لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه
في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية
في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي
وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع
الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات
من قبيل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ
بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية
وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا
وهو من قام به مبدأ ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل
مثلا الفاظا مقصودة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه انه لا يخفى ان الواضع
ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فانما وضع لفظا
كليا منطبقا لمعنى كلي منطبق وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص المعنى
في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب

من حيث انه يتحقق فيها الماهية الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيها المعنى الكلي

اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوّز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما

انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على المفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي

مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال

بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه يتعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ في

انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام به موزعا

تلك الالفاظ على تلك المعاني فههنا ايضا قلب وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني

بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع للجزئيات الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع

للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما يتفق

لو اريد تصور الكلي جميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ

متعددة مترادفة مثل في وذي وذهي ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات

وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب بقبيل معنى وقاتل بقبيل معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور

المعنى الكلي لذلك فالالفاظ ههنا موضوعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه

بعد تمهيد المقدمة المتقدمة يتفرع عليه ان وضع ادات الاستثناء من قبيل وضع الحرف عام والموضوع له

هو خصوصية الاخراجات والمفروض ان المستثنى ليس صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض

الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ليس عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات

او كان الموضوع له خاصا كالوكان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون

مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الآخر للاخيرة فقط مثل اكرم
بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد بفارس وفرض وجود الفارس
بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه الصلاحية
لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجيء الصلاحية للجميع في الاعلام
المختصة لبعض وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف
بني تميم واخلعهم الا زيدا او الا هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا
فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان
المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال
في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب انه في الصورة
المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي ونحوه
لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة
والرجوع الى الجميع فيه فيخرج عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يلاحظ في المبحث بعد نفي
احتمال ارادة المعنى العلمي اذ فلا يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت المثال بمثل
اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل
من القبائل ووجود مسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن
المبحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا واحد
المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحيته لفظ الارادة معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز

استعماله

استعماله في الغير والآخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فاللايق بالمبحث ان يؤخذ لفظ
المخصص صالحا لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن اراده غيرها وصالحا لان يراد منه ما يختص
بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحيته
مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه ره عوض حصول الاشتراك
في هذه الصورة فقط وعرض عنا من قال بالاشتراك وقد وقد انقدح مما ذكرنا بطلان القول بالاشتراك
مط فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا
متعددا لكل من الامرين ومنه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك
بين الامرين بمعنى انه لا نعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة
او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة
وبينهما بون بعيد وبالجملة هو ره وان اتعب باله في التنقيب والتدقيق واسس اساسا للتحقيق لكنه
قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط ولم ينته امره الى الاتفاق في الارتباط والمتهم هو فكري القاصر
والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا اختلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء
للاخراج الذي يستحق خاص عن متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع
كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو
باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها
في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصيته الاخراج
جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار في الكلام هو عموم الوضع

فلم يقصد الواضع حين وضع تلك الأدوات خصوصية اخراج خاص بل مقصود عموم معنى الاخراج

ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طوبان وضع جليل للهيئة

التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل على عدم وعوده الى الاخيرة حقيقة

لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت

استعماله والاجازة معه في غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقايق والمجاز

وحداني كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن الثمرة فيه فظهر انه وضع

الادوات وكذا وضع المستثنى للابدال يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات

ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني انه محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل

لا كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضدي بقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع

ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد

من كل منهما معا محال اذ لفظة واحد موضوعة لمفرد ما وتعيين المخاطب اختيار اي فرد يريد اذ مثل

له حينئذ بواحد لا يخرج عن الفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد

من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادل ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد فمن يقول

بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم

وان فسر الجميع بالمجموع للكل واحد لكيفية اخراج واحد من المجموع والثالث ان جعل قول القائل

لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل عاري وخروج عن الاصل

لا مصادر السير الا بالليل ولنفي جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد

واستم

واشتمل بنحو الافعال راجعا الى الجميع انما هو استعمال او ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور

بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء فيستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون

كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا وحيث انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من صح

كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين

من المنسبة بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى الكل من جملة فلا بد

من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الالفاظ او هذه الجماعات ونحو ذلك

وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الاقرب مرجحا للاخيرة فنرجعها اليه من جهة انه فرد من افراد

الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة والحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع

وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال

في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا

اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد هنا

على البدل والا فلا وجه لارجاعها اليها الا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختار

صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تصور صيغ الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع

ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات ارادة فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق

على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد

وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها يحتمل

خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج

في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع مقصوده معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ
بازاء جزئياته وليس المعنى العام المقصود الا مفهوم الاخراج عن متعدد سواء كان واحدا
بالنوع او متعددات وان اولت بالواحد مجازا كلفظ الافعال وهذه الجماعات وتلك المخصوصيات
الموضوعة بازاء ما هو مخصوصيات هذا الكل ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات
المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد
وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل
من لفظ رجل لكونه موضوعا للواحد كما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني
والا واحدا فانه لا واحدا الا واحد اخراج واحدا من الغلمان او من الاصدقاء وانما
خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القضايا والاجماع والا لكان رجوعه الى الاخير
فقط ليس مجازا بعنوان الحقيقة لانه ليس فردا من افراد الاخراج واما اشتراطه في العالم
فلا يدل عليه دليل المنع كون العموم المقصود حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتعددة
ودعوى الوضع للافراد وذلك العموم الكذائي اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو للافراد
الاخراج عن المتعدد وهو مسلط ولا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل
ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول بان
الواضع اعتبر الوحدة حتى يرد انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا
الوضع في حال الوحدة لا اشتراط الوحدة نظير ما ذكرناه في مبحث المشترك فالاطلاق ليس فيه
يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد لشرط الوحدة ولا بشرط عدمها

فالمتكلم

فالبطلان على التوصيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر كيف وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر
مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان سائر الاقوال غير ما اخترناه فلما ذكرنا فظهر ما استدل به في الشيء
في نقل ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة اقواها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم
هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه عين على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك
المعنوي كيف فانه اذا قيل جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان تقول من الرجل وثانيها ان الاصل
في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى
اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب
ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم
بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة
على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه
ضعيفة اقواها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرروه
على وجهين الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد
فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع
واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبتهما ومغايرتهما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء
حكم ذلك الشيء ثم والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ
المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين
هم قتلة وسرقة وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه

في المفردات والنزاع موجود فيه ايضاً الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملاً
يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء او غير مستقل وفيه
ان كونه استثناء اتم ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط
لا الاستثناء وذلك كما يجوز في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان
كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق
الفعل على المشية بلا ريب وكيف لا يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب
التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة
امتثال الامر لئلا يفوت المقصد وبالجملة المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي
فاذا قال افعل كذا غدا وهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه
لا يكون الا بمشية الله وهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه
ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت انشاء الله مع ان كلمة ان
تصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد
ليس انهما مقبولتان انشاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة
ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه
ليس باستثناء فهو لعدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء
بان يقع معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو
الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به

التعليق

التعليق كما في صورة الشك عدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول
المتبادر مثل ان يسئل عمن جامع امرأته مرة هل اغتسل فيقول ان شاء الله
اغتسل وان لم يشاء لم يغتسل وهذا النوع من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما
لا يخفى ثم انه لا يحصل الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ في ذلك مسألة لغوية
وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع
مشطط من الكلام اللهم الا ان يدعي ان المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل
كلام المتكلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاستثناء
صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما
لم يكن تناولها للبعض اولى من الآخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره
فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية
وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم
الذي هو مقتضى الصيغة سيما لو كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية
الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لدفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة
والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام
الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة
او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر
هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو ضعيف لما فيه من منع الغلبة

غير واضح المأخذ وقد أشرنا في تحقيق معنى التبادر وان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح
في أمثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة
ولكن غلبة استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح إرادته نعم وان بادر الذهن الى الفهم
عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة
او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة
استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه
من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الأولين لم يحصل من جهة مناسبة
في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ملك احتج الحنفية
بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الأصل لاشتماله على مخالفة الحكم الأول فالدليل
يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور اللغوية فيبقى الدليل في باقي
الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الأخيرة لكونها أقرب ولأنه لا قائل بالعود الى غير
الأخيرة خاصة واعترض عليه بأنه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للأصل انه موجب
للتجوز في لفظ العام فممنوع سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الأول فاسد
اذ لا مخالفة فيه للحكم الأول على قول من الأقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية
كما مر سابقا وأيضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور اللغوية غلط لدلالة
نص الواضع ورخصة النوعية على جواز الخروج عن أصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة
مع ان تخصيص الجملة الأخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك بدفع اللغوية لأنه

لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد
ان ظن المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم افراد والاستثناء مستلزم لانكار بعضه
وللسامع الانكار بعد الافراد فالاستثناء مخالف للاصل بعين هذه العلة او ان ارادة
العموم بعد ما فيها من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب
ففيه ان المتكلم ما دام مشتغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع
ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة
لكان التفريع بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ولا ينفع
في ذلك دفع محذور المذكور لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء
مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للوجود على كلا التقديرين فنجزم به ونتمسك
في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل ولعل هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول
ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقريرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد
ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد
التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء
للحكم الاول ظاهر المص جوابه في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية
بعد القول بالتجوز الناشئ عن توهم المخالفة للاستثناء وحصول المخالفة الظاهرية
غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال
ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم

فيه امر يتطلب خلاف ظ سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخرين

ولا ريب ان كلها خلاف الظ ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة عن الواضع وان الاستثناء

وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بجملة

خاص واما لو ورد استثناء يحتمل المتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة

في تعليقه بايها كان ووقوعه في كلام الحكيم لابد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم

بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا انه بل منها الان مقتضى الاصل

عدم التعلق بالكل ورفع الصدارتية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ليفيد

يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك

برفع الصدارتية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الوضع

وكذا تخصيص الاخيرة ليس من جهة رفع الصدارتية لو فرض بغيرها ليفيد بل انما هو من جهة الاقربية

ونحوها فههنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي

ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت

الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل تركيب الكلام فيه غلط

مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعمال بعد العمومات المتعاقبة صحيح

وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا يلزم لو رفع القبح عن كلام الحكيم

ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والقرائن في نفسه

عن الكثرة منها بل الاصل والاكتفاء بالاقربية انما الاول دليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه

ان توهم

ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة

وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل مقدما لنا عنه في جملة واصطلاح

المدرسة الى آخر ما ذكرنا في التقرير الاول ونحن نقول والفرق بين التقريرين مع ان مقصدها

واحد ان ههنا العموم للنص لاجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة

وان اتفق ههنا اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي مخالفة

للاعتراف ومناقضة مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة

او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ليست قد يكون بالتخصيص وقد يكون لغيره فاختلف

التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما

بيانه في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البداء

وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره

المعترض في دفع هذا التقرير فانه منع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال ذكر

المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي ينادي بذلك مسلم المشهور في الاستثناء

وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام

لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم يتم غير مضر بظهور الدلالة على

الحقيقة مع انه لا يجمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف

اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي

له موضوع له معنى واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ

تو سنیه علی خلافه ومقتضی ما ذکرنا فی مقدمات المباحث السابقة من ان المقصد فی الوضع
هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا تبطل نعم
معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي
وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم حقا
في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول
ان مجرد صدور اللفظ موجب للجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التقريب بخلافه بل نقول
ان ظاهره ارادة الحقيقة ونحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام
فينكشف عن بطلان الظن ونجعله للنقض فيصدق حينئذ بارادة المعنى المجازي ولا غائلة
فيه اصلا واما قولهم ما لم يقع الفراغ لم يحمل الى آخره ففيه تناقض وهو مناف لما نقلنا من المعترض
فانه قد سلم سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ ويندفع احتمال غيره ولا ريب انه
بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا يندفع احتمال التخصيص كما هو المفروض
فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه متمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة
الاستصحاب منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة او لبقاء
كل عموم موافقا للاصل المراد حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل
على مدعاه بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن
لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا
دليل ما اخترناه في المسألة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في نحو قوله

والتابع

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة
اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به ومنها ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك
كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع
وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة
بعد التوبة الا ان يمنعه المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع
المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدمه فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع
ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه
لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا يكون العامل في المستثنى
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه
ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل
في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيامها
مقام الاستثناء به والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى
كحرف النداء عن ادعو وسلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة
في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان روايته الثقة حجة
على غيره لا اجتهاده وروايته مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب
عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبعض الكسائي على الجواز

وكلك يجوز من المفرد الى تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا ودونه يجوز الجواز

بمثل هذا احلولك غامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا تخصيص احدهما به فتعين ان يكون فيهما

ضمير واحد وفيه اشكال لان احتمال انهما كالكلمة الواحدة وهو مرجح احتمال ان يكون حامض

صفة لحلو للاخبار بعد خبر واما حكاية علم اجتماع المؤثرين المستقلين فضعيف مما لا يخفى

ان العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز

اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل

المثنى المذكور في الاخبار عن الجميع فيكون مجازا على راى المستدل ولم ينقل عنه القول

ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل

منهما من جهة انه ينفي التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المتجوز عنه هو

استعمال لفظ وضع للاخبار بشيء عن عام واحد في الاخبار عن مجموعات متعددة على التناول

وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف ما قيل آخر يجب التجوز عنه على القول

بالمجازية انتهى ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز ودونه خرط القتاد ولا

يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخبار عن الاخيرة ليس جزءا

للاخبار عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن

المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود ولا العكس بتقريب انه موضوع

للاخبار المخصوص وهو الاخبار عن الاخيرة فاستعمل في الاخبار المطلق الشامل للاخبار عن الاخيرة

والاخبار عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخبار اي الماهية المبهمة ولا ريب انه لم يستعمل

فيه

فيه ح بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر
على شفة الانسان او الشفة مبنية مشتركة بينهما وبين غيرهما اليه من شفاه الحيوانات ومع
ملاحظة هذا النوع من العلاقة قد يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله
في كل اخراج نعم لو فرض الكلام الذى هو خبر الاخراج عن الاخيرة هو الفرد المشترك بينه وبين الاخراج
عن الجميع لتم ما ذكره وليس فليس وما ذكرنا اليه مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه
لو تم هذا الاستدلال لا يفيد ما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد
لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة
التى تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الكلام في الجمل المتعاطفة
لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية
لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا
لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له على
عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام قبل استثناء الثلثة اعتراف بالعشرة واذا اخرج
من الثلثة واحدا بالاستثناء الثانى يرجع الاعتراف الا الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة
ثانيا يخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء
الاول فيبقى الاستثناء الثانى لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء
مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم

سائر المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير
يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه يخصصه وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل في بعولتهن
للرجعيات فعلى الاول يختص الذي يتربصن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف
احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه
فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز
واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد
اختصاص الضمير العائد في الكلام اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج
احدهما عن ظاهره خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارضهما وتساقطهما وعدم المرجح
وقد يقال في توجيه الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن
اضمار
بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا
فالامر دائر بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال
ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الآخر وفيه ما فيه اذ المراد
التجوز الحاصل من صرف الضمير عن محل وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه
من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير تام في الضمير
فان وضعه للجمع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه
لا يستلزم مجازا لاطلاق الضمير بخلاف الاولى فان مجازية العام تستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز

وقد

وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه
حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وميزان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر
اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر ظهور اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول
الاوسط وبيانه يتوقف على ما اذكره فاعلم تبين الاولى انه مع كون الاصل في الضمير المطابقة
للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه خصوصا وذلك لان وضع
الضمائر وقد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد
ولكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز من المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا
فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة
وكذا اسم الاشارة مثل هذا لكنها تحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد
المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير
بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب
ولو بحقيقة الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان
باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او لفظ مجازي مقرون بالقرينة
فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة
واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك
الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة اللفظ فاذا
دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فينكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك

لستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازم على القول بتخصيص
العام وعلى ما ذكرنا فنقول على فرض المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض
افراد الموضوع له عن سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم
معهود معلوم تعينه بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف
مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام
مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء محل الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر
في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور
او الاطلاق في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام
حتى يتم الكلام فلا نحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز فيندفع بان
البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه
تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة يقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي وعدم
التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتتبع ان ذلك الذي وقع في الكلام
من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فنحكم باصل الحقيقة وبالجملة
الذي يضر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص لا غير في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص
بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص عن الخارج ولم يثبت تخصيص بالمرة ووجد آخر
فلا وجه للتوقف بعد ذلك لما اشرنا في القانون السابق ولكن لو حصل الظن بالعدم من الخارج

ويق

وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق ما بين بين توقيف العام عن العمل
حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه
مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا مهدت هذا فنقول
في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتلى في الكلام بلفظ العام مثل لفظ
المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول
ان المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى فبقي العام ظاهرا في الباقي اما لما
من اصالة العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته
في الباقي ايضا في المطلقات ليس ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن
علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع والمطلقات هو الرجعيات
او الاعم فاصالة العموم بحالها وان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فللدليل على تخصيص
العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الاجماع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال
كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر بظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان
قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ليس عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرها
في جمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى
من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد
بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا
كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه

اما الدلالة وباعتبار الوضع كما تقدم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم
فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف
يفهم تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم
والخصوص مثل ان لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان
الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السائل
من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال
عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث لما
كانت هي محل النمو فنفي اثباتها في الذكور ينبغي في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث
ينفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل ما تقدم وقد سئل عن ماء
البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة
فيتبع عموم الجواب في المقاصد ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه
في محل السؤال مثل ما تقدم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه
شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقد تقدم لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة
ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل او بعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب يخصص الجواب
لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا
مستنبط ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة

بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى ذلك على من تتبع الآثار وكلام الاحبار احتجوا
بانه لو كان عاماً في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما تحصل
بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم
غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله
وفيه ان علم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه
لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه ونقله وتدوينه وليس ذلك
الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها
معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص
وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي
لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث
بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا
قانون اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم
الموافقة والاكثر على الجواز وحجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع
بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته
اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه
وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى
بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص

العمومات اقول وفي ادخال الخبرين والجوابين مع ملاحظة ما قررناه في باب التعادل والترجيح
تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما
من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء
وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف
في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير ونحوه من الاقوال انما هو بعد فرض
عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث
قال بعد مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب
عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالة الفاظهما وان امكنك التوفيق بينهما بالحمل
على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين
مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر
لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة
مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او لظ آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع
والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل
احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض الاخر اذا كان بينهما تناقض او نحو ذلك
ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التنافي وعدم قبوله للتخصيص او اجماع على عدمه
يرجع الى المرجحات ومع التساوي في الاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة
المرجحات متمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما

يرجح

فى حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف

ثبانا فى رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف فى المقامات مثل تخصيص القرآن

بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فافهم بعنبرهون الترجيح اليه فالمناص عن هذا الاشكال

وتحقيق المقام وتحصيل ما ذكروه فى قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير منه وتنقيح على ما

اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم فى مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات

الخارجة انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما بالآخر

فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضى اخراج اللفظ عن الحقيقة

الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج

العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد فى توجيه التأويل

الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافى عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من حيث

العقول مطلقا والاسقاط منكم وجوب الرجوع اليها فى ارجاع التأويل الى احدهما الى الآخر

ومرادهم من الاول بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذى

يصح فى محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان

والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازى ولا بد ان يكون موجودة

فى اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل

على هذا المعنى ولا يكفى فى ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الآخر

ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة

للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الأول العام والخاص المطلقين
فإن العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة أما في الخاص فبحقيقته وأما في العام فبمجازه
المتعارف وهو التخصيص بخلاف وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد
أو متكلمين كأنهما في حكم واحد فإنه قرينة على إرادة التخصيص سيما وقد ثبت أنهما من كلام الأئمة
أنهم بأن في كلامهم عامًا وخاصًا ولا بد من صرف فيهما ومثال الثاني إرجاع عامين متنافيين
إلى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل أنه ورد في الأخبار أن الأم أحق بحضانة
الولد إلى سبع سنين فالجمع بينهما بأن المراد بالولد في الأول الأنثى وفي الثاني الذكر
عمل بالدليلين وإخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الأخبار غير ظاهر
فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لإخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف
عند أهل اللسان لعدم القرينة عليه إلا أن يجعل الشهرة بين الأصحاب قرينة على أنهما
لعلهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك وأما الذي وجد فيه القرينة من الأخبار
فأمره واضح مثل الأخبار الواردة في أن العاري يصلي قائمًا ويومي والأخبار الواردة
في أنه يصلي قاعدًا فالمشهور أن الأخبار الأولة محمولة على الأمن من المطلع والثانية
على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل
وأما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب إليه بعض من أفرط في التأويل فلا دليل عليه مثل أن
بعضهم إذا رأى خبرًا ورد بلفظ الأمر وآخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الأمر
بمعنى الإذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول

كليهما

كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك لمجرد التحرج بين الدليلين

ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز

هو المعنى الذي اقتضته القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود

قرينة يوجب فهم المخاطبين المشافهين كلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن

بارادة ذلك فهذا مما لا يحكي فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير لعسر اليأس عن

الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة

المخصص منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات

وشيوعه ومع التساوي فحمل العام على الخاص لاجل محض الجمع بين الدليلين فيه ما لا

دليل عليه كما بيناه بل لا بد من اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما

مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما في من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار المواد فحيثما

حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب

الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا

فمع الالتفات الى المرجحات الخارجة فيعتبر ذلك في امتناع التأويل الى احد الدليلين

دون الآخر مع ثبوتها او اليهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما اليق

فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه

عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد

او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو

شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكر وهو في تعارض الاحوال من
ان الغفلة عنه لا توجب ترك المراد واما بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد
في التخصيص بمحض الترجيح بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام
على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا الى المرجح مع وجود المسوغ
في احد الطرفين وموافقته لمحاورة اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز
التجوز في الطرف الآخر فيرجع حال الكلام حمله الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارات تارة
بعد ملاحظة قواعد الالفاظ وفهم المعاني فهنا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه
يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في الحقيقة ترجع
الى الاثبات الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط
الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو
الغاء احدهما واعمال الآخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص
ولا ريب ان مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين
فلا يخفى ان المعلوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام
فلا ريب في عدم المناص عن ملاحظة المرجحات في الكل الا في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي
طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام
في اواخر الكتاب ان شاء الله وتحقيق الكلام في المقام في ملاحظة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين
بسبب ان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الآخر وحقيقته او تركا لظاهرهما ومع ترك الظاهر آنا

يفعل

بحصول قرينة على ارادة خلاف الظ من نفس المتعارضين او من الخارج فبذلك يندرج

في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون مدلول اللفظ مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل

ومع ذلك فاما ان يمكن تاويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا

يمكن فح نقول اذا اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن او لامن المطلوح انه لا يجوز في كلام الش

ولو بحمله على محمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا دفعا

للزوم التناقض كما فعله الشيخ في يب لغرض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه

فلا غائلة فيه الا انه لا بد له من دليل على وجوبه مع ان الظ ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى

الواجب كما في قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل

المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا

في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج

بل المحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله

مستندا شرعيا فانه يؤل الى الخروج من الشرع اذ مساواة العمل باحدهما مع العمل بكلاهما في الجملة

فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع بوافق

طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان

ما يعم الامكان في ملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما

على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها والعمل بها الا اذا لم يوجب

ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل آخر

لا يصح الا اذا استنادًا الى توجيه القرينة على ما يقتضي حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات
في مقام الارجاع ايضا كما توهم معتبرون في ذلك في القانون الآتي وغيره ايضا ويظهر بذلك
ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان ارجاع الاقوى
الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو
اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الروايات
صريحة في ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما
والسبب ليس مخصصا للموجب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات
قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر
واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي
ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بما خص قبل بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف
وقد ينسب الى المحقق نظرا الى ان الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله
فيما لا يوجد عليه دلالة ولا اجماع مع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى
التوقف بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه
بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص
اذ لو عمل بالعام بطل الخاص رأسا بالمرة وبعد ما حققناه لك سابقا يظهر ما فيه لان العام
كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح ومع ذلك فنقول انه قد عمل به
فكذلك الخاص اذا اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فيحفظ كونه

جمعا

جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو
الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص
وهو يلغو بالجميع فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال دليلان تعارضا
وتساويا واحدهما عام والآخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استعمالا المخالفة
المراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالعام واما وجه التساوي فستعرف
احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته
فيلغو وبان التخصيص بدل لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان
فهو من افراد التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو
موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان
قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار
لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما كما ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا
ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص
من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو اقوى بالاضافة الى العام
وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق
فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا والاظهر ان التخصيص ابلغ انواع المجاز
والفهم العرفي رجحنا التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ
من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي قطعي سنده هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو

معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم
عليه بعنوان العموم فيكون الحكم على العموم مراد الله مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص
مظنون والقول بان الخطاب على الظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن
مع قطعية المخاطبة به انما يتم بالنسبة الى من يوجه به الخطاب والخطابات الشفاهية
وكانت منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقراين يخرجها عن الظاهر
فلما خفي علينا الظاهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر انه محتمل فلم يبق القطع بالمراد
فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القراين وعدم قران
القرينة باللفظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة
الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن اذ لم يكن مقترنة
ولم يكن حضر وقت الحاجة ونحو ذلك واشتراكها للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها
او ظن فان لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء
بما ظن انه مراد من غير العلم وبما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه
خطابا بما لا يظهر للمخاطبة فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب
من المسائل الاجتهادية فلعل المخالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به
بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بعدمه في موضع النزاع فظهر
بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل
بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه

فيما

فيما يثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون
وعدم الاعتناء بما لفهم مستقل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلام وهو لبعض
المسائل الاجتهادية وعدم ترك العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد حجيته
المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قلما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل
من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك
مضافا الى ما يظهر لك من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار
اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكر واضعاف ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات
لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب ان خبر
الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت
بان الخبر المخالف لكتاب الله تعالى يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج
عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة ومعارضة بمثلها او بما هو اقوى منها
من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها
مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا
لكنها مخصصة بذلك المعارض منها او بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا
وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام
مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واية النفر وما اتاكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها اذ هو كونها عاما فورودت منه

وبما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم
تخصيص ادلة حجية خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان
ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار
فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها
اما مطروحة او مخصوصة بصورة المنافقة والمنافات راسا واما الجواب عن النافي في الشق
الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي ندعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد
لا لجميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني ابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا
وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك
في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه رفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ
رفع المدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة ويكفي
في بقائه علة الوجود فدفع حصوله لسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم
احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا يصح له في احكام الله تع وافعاله ولا يصعب
عليه شيء ابدا او انه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد بل دعوى ان حصول
ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فتوهم مردود بانه لا يوجب الى محصل
اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم
الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر من الاخر
مع عدم اقليته بالنسبة الى الآخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص

دائرة حجيته

دار حجيته يوجب توجيهه فبطل القول بعدم الفرق بذلك ورد بما مر في بيان الفرق

بين النسخ والتخصيص من ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع

المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض دلالة فظهر بذلك انه لا مدفع

في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه مدفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان

ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ليس فائما ثم ان اريد بحجية الامكان وان اريد

الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ليس ثم لا امكان ان يكون المراد في النسخ ايضا

الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخير بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون

بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه الا مع ظهور

ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية

بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي

وعند الفرقة الثانية مبدا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء

في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما

يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجية المتوقف تصادم الادلة للطرفين وعدم

المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح **قانون** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما

ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة

تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث

هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوع هذا المبحث

لانه لا يبقى لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه

ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد

توهم يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز تاخير

البيان وهو لا يتم في التنافي اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من استعداد البنائية

والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بذاته

بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي قدمته على الاخر وانهم قولهم في الصورة الثانية

بني العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء

العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما اساسا

كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو

المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة

بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة

بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات

الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المعارضة وفي رجحان احدهما على الاخر والاشتراك

هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد

الذي لا يشهد له شيء ومنشاء اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية

بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران فصل

بينهما في كثير من كتب الاصول نعم الشاهد الذي ذكره ان محقق الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة

لجواز

على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية عدة الحامل المتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما
من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكره لذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى
في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه ح فلا دلالة للآية المخصصة وبان بيانه
مختص بالمتشابه ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه وبه يندفع كلام الظاهرية بمحض البيانات
مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه
على بعض افراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص مطلقا بقول
اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين
فيجمعون بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تربص
اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر
حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر
بعد الوضع حتى يتم المشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر والبصير
والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظ من آية اولات الاحمال
المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك اولا على ترجيح عموم آية اولات الاحمال
بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الآية الاخرى وتمام
الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظائره لا يصير حجة على احد واما المحققون

منا مثل من في شب وغيره فقد منعوا الجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القروء وآية
اولات الاحمال وكلامهم ملاحظة في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من آية اولات الاحمال
المطلقات وهي اخص من ذوات القروء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم
في حواشيه على كتبه وسيجيء الاشارة اليه الى انه لا دلالة فيها على المط بوجه وبالجملة
لا يصح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل
الكلام في الاقسام الاربعة ونقول لا القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول
والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المنفصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا
المقارنة اعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض
الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر
ما تنافيا ولا دلالة فيه يرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين
المتصلين عرفا فالخاص المتاخر مخصص عندهم فيها والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر من اهل الفهم
العرف والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه
وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف العامة وما هو موافق الكتاب
ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك
وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات
الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو
خارج عن المتنازع ومما ذكر من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة

الاقتران

الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص
من جهة ما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم فيه تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام
المشتمل على الخاص فالحال ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا
لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل في ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا ع
فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده ص
وبهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة
للكتاب او الاخبار النبوية واساسا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان اللزوم
النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل محقق
وتراخي رواية الاحكام من حيث هي من زمان العام فان الائمة عليهم السلام حاكون من النبي ص لا مؤسسون
للشريعة فلا بد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متأخر عن زمان
العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص
باقية الى يوم القيامة وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفاءه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان
الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غاية المدة ثم ببيان الغاية عند انتهاء
المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تأخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة ع يظهرون
ما وصل اليهم عن النبي ص وينشرون ما وقع في زمانهم ويبينون ما اراده الله تعالى في كتابه
وما امر النبي ص من سنته بحالهم مع الامة كحال المفتي مع مقلديه وقد اشار الى بعض
ما ذكرنا المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة

سمع العام من الآمر وتأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع

ومن دون علم بأنه فلا بد أن يكون مقصوده كونه متعلقا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ

مثل تقية او منة او نحو ذلك علمها الامام ولم ينقلها الراوي ولا يلزم بجهة ذلك القول بالنسخ

حتى يلزم المحذور فتأخير بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك

وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان

عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ

قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه

القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا للاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص

وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر مرارا وترجيح

الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص

ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه

ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب تجوز في جانب الخاص

فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه

هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص وانه

واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطع بالظني وهو بط بالضر

بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص

ومرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه

كما اشرنا اليه مرارا ولا باس به وقول صاحب المعالم الاستدلال به وقد في الحاشية انما عدلنا
عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم لتكون
قطعي الدلالة اذ لو كان عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتم انتهى والظ انه اراد بما يكون
فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الظ افهم
عام وظني معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه
من العام وجعل ذلك شاهدا على ادعاه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير
بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة
مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل
من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في المعنيين وهو مما لا مساغ له
في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنتوجه الى الجواب عما اورده صاحب المعالم ع
على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينافي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص
بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا
قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا
قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا
الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا انتم
لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك
ان هذا ناسخ فكذا ما بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف

ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ ونحوه مرجوح مما مر فافتعين

التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان

واما وصف البيانية فهو متأخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم لان

وصف البيانية من حيث هي متوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان

بوصف البيانية متأخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات

القسم الرابع هو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى

لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة

كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام

في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ

ويظهر الحال في الترجيح بما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في

هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص

والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ

فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص

من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص يستلزم تجويزه في صورة

وروده الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص

في صورة جهل التاريخ مطلقا وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة

بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيتعين التخصيص

وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ليس مشروطا
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام فمعارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخره
فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون
الخاص مما لا يجوز نسخ العام والقطع به ان مع ان شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المنقحة
يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ
بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم
الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض
تقدم الخاص على العام كما نقلناه عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ
لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال
واثر ذلك في اخبار ائمتنا عليهم السلام غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم ع كما اشرنا
سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل انما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنن النبي ص
ومعاملاته وبيانه في الكتاب وسنته بغيرهم ع ربما يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية
وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول ص واما
الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ره ان تاريخ نزول آياته
مضبوط لا اختلاف فيه وفي ذلك في الجميع محل نظر **الباب الرابع** في المطلق والمقيد **قانون** المطلق على ما عرفه
اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة

مثلا رقبة تحت حلق وتلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها
من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجنس الحقيقي والمعهود الخارجي
وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه مراد به الماهية منهم الشهيد
الثاني ره في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية
لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة
وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة
الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه
جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات
فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع ثم نقول
ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله
الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه
شيء وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه
فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما
عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة
مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة
دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد

بقول

يؤل من وجه الى التعميم والتخصيص كاستثنا الية مجمع ما في احكام معارضة العام والخاص

وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعلمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته

وغير ذلك يجيء هنالك ويوثق هذا المبحث بما نسوده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف

حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكسي

يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق

على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على اليد

في اية الوضوء في تقييدها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو بط لانه

يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس ومنه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار

هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم

متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للحمل وامكان العمل بكل منهما اذ ليس الا اذا كان احدهما مستلزما

لعدم الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك

وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك انتفى يستلزم

عدم العتق في تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ليفهم واما على الثاني فاما

ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه

اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة

ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان

سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فلو

فاستحباب فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا اما
على المقام الاول فنظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه
في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما ستشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين
لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بمجرده لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع
لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرناه واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه
الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة
مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه
على الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان المأمور به
كليا قابلا للكثيرين فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيه انهما
مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير وقد يجاب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب
مجاز جزما وكذا حمله على التخييري واستعمال المطلق للمقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل قد يكون حقيقة
كما صرح به وفيه انه ان اريد ان المطلق بمجرد هذه الملاحظة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة
فيما نحن فيه فله وجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان
ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند
المخاطب نعم قد يكون دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اقتضى المقام بتعيينه عند
المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم
على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة المطلق

فيكون

فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعقل الفقيه انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون
مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجاز به والى هذا ينظر قولهم لم يكون المقيد والخاص
بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما بالذات وما ليس له ذلك فعلم ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر
هو الحقيقة هذا الكلام في توجيه ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي
الاحتمالين فنقول ان البراءة لا يحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره المستدل وقد يعترض عليه
بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة
عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق
ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان
بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان
ام لا حتى يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين
يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزوائد
عنه باصل الاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا نفارقه بل يتحدان فليتأمل
والثالث انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق
على اطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس
صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه وهو ما يصلح للتقييد بل المقيد
في الواقع الا ترى انه موضوع للمقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا
رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت

فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والالم يختلف عنه وهو ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن
مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع
بين مقتضاه ومقتضى المقيد فهو مطرح ظاهرا لان مدلوله الحصة الشايعة والمهملة لا بشرط كما سبق
وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باى فرد كان
منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة يوجد في ضمن اى فرد يكون والامتثال بها يحصل
بالاتيان باى فرد كان منه وايضا الاطلاق بواسطة القصد عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد
ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر
في موضع آخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اى فرد كان من افراد المهية على البدل بل ربما كان
مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر والكثير في الاخبار
نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا ولا مبنيا على المجاز انتهى ملخصا واستدل
بان كلما يتعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب
للتعيين مقصودا منه من الشارع سواء اراد به ذكر التعيين او اراد فرد وسواء كان في صورة
الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كما يحقق او نهيا المتعلق مثال الا
فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يقع ذلك في القصص والحكايات
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضوع البحث ليس من هذا القبيل
فكلما فرض استعمال مطلق وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة
في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد

حقيقة

حقيقة على وجهين وعبارة على وجه وحاصل الوجهين الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي
ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة
وفي مثل اتقي رجل اذا اراد فردا منه اي فرد يكون وحاصل الوجه الآخر الى ذكر المطلق وارادة
فرد خاص منه اما بقرينة تدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة
وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد ما تقدم وجاء
رجل من اقصى المدينة رجل يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن آل فرعون
يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر
فلا تغفل وهذا الذي ذكرناه انه معروض للتقييد غير ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة
في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد فهو والا لزم حصول المقيد
بدون المطلق مع انه لا يستلزم ذلك محالا وقبيحا بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف
المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس
معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك
بين الافراد في الجملة لكنه يقال له المطلق اذا استعمل وحده ويقال له المقيد اذا استعمل مع القيد
فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما دخل في المطلق من المعنى
الكلي ثم ان ههنا كلاما من المحقق البهائي ره في حواشيه ربدته في مباحث المفاهيم وهو انه قد
تحقق ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بها في نحو اعتق في الظهار
رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون

بها المط فما هذا الا تناقض والجواب بان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مط كما
في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم
من الحكم بمجي العالم نفي مجي الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول
فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله صاحب فواتح في نهاية
الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصصون كلامهم بما اذا لم يكن
في مقابلها مط لموافقتهم في حجية ما اذا كان في المقابل مط توضيحا للتاسيس على التاكيد
وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان
الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض
ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم
وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المط
على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المط ان كان عتق فرد ما
فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا
حراما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المط على المقيد وان اول قوله
اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا يوجب ايجاب
عتق رقبة مؤمنة منه وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم انه انه يكفي
في نفي جواز الغير وحلية المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادة من المفهوم
نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل

فذلك مبني على تعميم الكلام في تتميم المطوّل فان نفي وجوب الاكرام في البعض بيان في وجوبه
في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك توهم متفقين
في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خصوا الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر
واما الجواب ففيه انه يعلم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه
لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما
يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر انه ليس لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني
الآن كتاب به لنلاحظه وليس التمسك بترجيح التأسيس على التأكيد انفع مما لا يناسب
المقام اذ هو جار ايضا مرجحا لجميع مواد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه
فيما انحصر فائدة المقيد في اعتبار المفهوم فتمنع الانحصار فيما نحن فيه اذ التأسيس يحصل
بحمله على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب
الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق
ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام
لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في حضور وقت العمل به
فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تأخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط
حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان تكون مقارنة للفظ فلو كان المقيد
بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو موضع الدلالة ودعوى منتفية والجواب بمنع لزوم المقارنة
ولا يلزم منه شيء الا تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا

بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمظ الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون الله

وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم لنص واعترض على الاول بان تقدم المقيد يمنع فوتيه

لانتقال الذهن عن المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة

للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والتابع

الثاني وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له

الاكثرون بنحو في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه

بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقد

لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق

بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا من المكاتب

على سبيل البدل وللاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي للامتثال بعدم عتق

فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ح ان يتم لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لمد الفرد المنفي

عن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب حتم كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما

مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس

فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني لنص بارادة الماهية ليضا ايضا

سابقا فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في صيغ النكرة ولا يدفع

الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان

يحمل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد

نفي العموم

نفي العموم فهو اوفق بالمط من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح آه ففيه
انه اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع
وصف كونه محتملا منوعين للنكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف
تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك
فكيف يكون المفيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان
اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما انه ليس من موضوع المسئلة
في شيء فيه ان هذا العتق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول ولا عبرة بالفهم لابد
ان يكون مراده من هذا المثال هذا لكن غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى
اثبات مثلا ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المط ويكتفي في الامتثال بعدم
عتق فرد واحد الى آخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد
الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان
مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما
بعد النهي بدون العموم مما يبعد من ضده غالبا اذ يصير المعنى ح كون غير ذلك المنفي من الافراد
محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداهم من العبيد وهو وان كان
يتم في مثل هذا المثال لو كان مال المكاتب والعبد صاحب واحد لكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد
مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا انه يخرج ايضا الا ان المعنى الاثبات مثل ان يراد اذا صيتم
صيودا فابقوا منها ولصاد يجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم

بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بجعلهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني
على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض الذي ذكرنا من ارادة المقيد لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق
على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند
اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا
مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حكم المطلق على المقيد
ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فقد ذهب
الاصحاب فيه الى عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين
او مختلفين واختلف المخالفون فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه
ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا يليق بالذكر والحق
ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي **الباب الخامس** في المجمل والمبين والظاهر والمؤول **قانون** المجمل ما كان
دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون
قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما
اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فسواء كان مفردا او مركبا واما المفرد فاما اجماله
بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار
او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اذا اريد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب
وقد مثلوا له في الاخبار بمثل جاءني رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا
بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان للناسخ

وقولهم

وقولهم فيما سياتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر مرادهم ما له ظاهر هو الظاهر
على الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر
الثاني فلا يتوهم التنافي بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق
ح مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والخاص
كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام
والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان
ذلك المرتبة فلذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه خارج ولا يتوهم انه مما له ظ لافادة القرينة اخرجته
من الظهور في اول النظر ايضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي مثل قوله تع
وآتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد
هو البعض المعين والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع
مثل الزكاة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو في الوقت اخرج فلذا امر بذلك والمراد
معينا ولم يبين والا اذا سمع ذلك القدر بالحق فهنا الحق معين اذ المراد منه هو القدر المذكور
فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا كان
هو منه على خلاف الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تع
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص
مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم من الانعام الا ما يتلى
عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين بجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ

كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدم
شيئان يصلح عوده الى كل منهما مثل ضرب زيد عمروا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر
لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا
وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه
قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس وهو كثير في الآيات والاخبار الكثيرة
من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعا مهمة الاول ذهب اكثر
الاصوليين الى انه لا اجمال في آية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى
وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها ومنهم من قال
باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح وحجة السيد مع تحريره انه ان اليد
يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غمست يدي في الماء اذا غمسها الى الاشاجع او الى الزند او الى
المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت
الاشتراك وليس قولنا اليد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة
يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ومثله من ذلك استدلال
من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة
الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان قبل يده
وجع بقي له اي موضع من يده قبله وجع لا اي يد منه قبله وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى
واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد

موضوعا

موضوعًا لكل واحد من الأجزاء لصحّ الاستفهام بأنه أي الأيدي ومن القطع الإبانة والمقايسة
بالإنسان وتمثيله في مقابل البدء دون زيد لأن الإنسان لم يوضع إلا للمفهوم الكلي وإطلاقه على الشخص
من باب إطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك أن كليهما مثلا
فنحو قبلت زيدًا أو إنسانًا وإنما قبل وجهه أو ضربت زيدًا أو إنسانًا وإنما ضرب جلده ومثله
بل الظاهر أن مرادهم في النزاع في ذلك إنما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس
والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا أجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم
المجموع على كل منها والتحقيق في الكل أن الأسامي في الكل موضوعة للمجموع وإطلاقها على الأبعاض مجاز
نعم ههنا شيء دقيق خالجني في حل الإشكال في بعض موارد هذه المسألة وهو أنهم اختلفوا في حقيقة
الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بأنه ما بين طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع
الشمس إلى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي
القول الأول ولكني أقول إن من اشتغل من أول طلوع الشمس إلى الغروب بعمل فيصدق عليه أنه
عمل يومًا حقيقة فلو صار أجيرًا يوم مدّته وكذا لو وقع صوم ونذر وكذا لو دخل في بلد أول
طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من أيام إقامته وبيان ذلك أن هذا من جوامع الإضافة لأن
المضاف إليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة وإقامة يوم حقيقة لا أنه عمل في اليوم
الحقيقي وإقامة في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الإضافي ولذلك يقع عمل ليلة
في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف من بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع
مقام المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدًا فلا ريب أنه حقيقة

وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذلك لو قيل جرح زيد وكذلك جرح يده ورجله ادخل في الباب
ولكن اذا قيل ابن يده عن جسده لا يتبادر في الذهن ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يحمل
الا الى الكف او ساعده او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا
قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة
ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا لاي يد ولا لاي جسد وعلى هذا فاذا قيل
اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم تكن قرينة الى المرافق وكذلك
لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملاً
وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان ائمتنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح
واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته ودليله
ان الباء اذا دخلت في محل المسح يتعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا دخلت
في آلة المسح يتعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الآلة مثل مسحت راس اليتيم بيدي وموجب
ذلك في الآية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وقيل ان المراد هو مطلق
البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب
مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب
بعضهم الى انه مشترك بينهما لصلاحيته للمعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين الحقيقة
المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض بدليل انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية
واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم من مثل مسحت يدي بالمنديل

البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والالية وهو مقتضى ذلك بخلاف ما نحن فيه
والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول
عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعليه صاحب ق من معاصريه وكذا ابن هشام في المغني فلا عبرة
بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم وقد صح مجيء ذلك في صحيحة زرارة
عن ابي جعفر ع ناطقة بذلك الثاني اختلفوا في نحو قوله عم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا
بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا
والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا
كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل
والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذا التركيب
ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات ويمكن
حمل التركيب على حقيقة اللغوية لعدم منافات وجود عامة اذ كان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة
حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ح فاذا صح
الحمل على المعنى الحقيقي فحمله عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان
في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فنعلم ان ذلك بسبب
كون ما فقد مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات
فعلم بذلك النفي كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات
او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي

لهذه التراكيب بان يقال المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام
الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب
الاثر وهو مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر دائر فيها بين ان يكون المراد
نفي الفائدة او نفي الكمال اذا تردد الامر بين مطلق المجاز فنقول ان نفي الفائدة والصحة
اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول ومما حققنا في اوايل الكتاب
تعرف انه لا حاجة الى اتمام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الشارع من الاركان
المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح
بل من باب تعيين احدى المجازات بكثرة المتعارف ولذلك يقال هو العدم اذا كان بلا
منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها
حقيقة فيه لينافي ما تقدم احتج السيد القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة
والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف يختلفون في الفهم
فبعضهم يدعي الظهور لهذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يعمل على
ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احدهم على شيء
لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نم التردد وان سلم فهو في المبادي واما بعد التامل
فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب مجازاته فيتقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة
في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا لا نم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة

هو الظاهر

هو المخرج عن مقتضى الظاهر الاول ومظهر حجة المفصل وجوابهما ما تقدم بالتمام والثاني
المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الثالث اختلفوا في تحليل
والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت
لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذلك غير لفظ الحل والحرمة
من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان
في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من المأكول والشرب من المشروب
واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك تختلف
اذ الشيء قد يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتري وكذا المشروب فقد يقصد
بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد
مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاعصاب والعظم والصوف والمقصود
من الاعصاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستقصاء به وغير ذلك فلابد من ملاحظة
ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوهما والقول بان المقصود منها
ذلك لا معنى له الا ارادة بعض العنوان منها انهم مقابلة المراة بالرجل وخلقة النسوان
يصح ان يقع المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان اللمس والسعت بل دون قرينة على ان
ذكرها في بيان مقام المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذلك الميتة
في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان المأكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون
بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت والكلام

فيما ظهر من القراين ارادة فرد من الافعال والظ ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ
بالذات على شيء مع تعدد الافعال لانه مثل آية التحريم المتناول بعد باقي المراد بيانه من
يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيها لا في متنه فيه ثابت ويمكن
دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراءه
عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل
يصح متعلقا له لان الاحكام انما يتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال
المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي تندفع باضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجاب بعضهم بمنع عدم الدليل
على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك
فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد
لا يندفع القبح الا به لا بقدر الضرورة وهو يندفع باضمار البعض مطلقا فائدة المبين نقيض المجمل فهو ما
دل الشرع على المراد واضحا وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل فمن يعمل والله بكل شيء عليم فان
افادته الشمول علم منه تعميم جميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيء خارج وفي هذا المثال تامل
اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس بنفس اللغة
وقد مر في الفرق بين النص والظ في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى
اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله صلعم والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول
بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان

مأخوذ

ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين
وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلم بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اى ما به التبيين
واما متعلق التبيين وهو المدلول ومعناه ح العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا
على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تع كقوله
صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تع ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن
الرسول كقوله ص فيما سقت السماء العشر بيانا لمقدار الزكوة المامور بايتائها واما الفعل
فقد يكون دالا بنفسه على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع
في تعيين عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين صلى الله عليه وآله الصلوة والحج بفعله
واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كالترك ح في التشهد بعد فوت فانه يدل
على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله انما فعله بيان
للمجمل او امره بان يفعله مشابها لما فعله مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس فيه بيان
فوق الافعال الصلوة بل الحالة على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي
او بالدليل العقلي كما لو اتى بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم
بانه بيان له والا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون
الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتأخر البيان مع امكان تعجيله
وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تأخير البيان لو لم يشرع
بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك

تاخير البيان عرفا كما لا يستبعد ذلك في القول في الوجدان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح
في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح وربما كان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما
يسلم متجه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض فائدة ذهب اصحابنا وجميع اهل
العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما
عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظ
واما ما له ظ كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا
واما مع البيان الاجمالي فلا باس وربما ذهب بعض العامة الى عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ
ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقال وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ
وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ
من شرائط النسخ لشاهد الجواز مط عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول
فلما استبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف
نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل
بل قد يكون التاخير اصلح لانه مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين
عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما
هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطمئن هو الاسهل
وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا خفاء في ذلك
بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فانه توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت

الخطاب مطلقاً من علمه جوازه في الاخبار والحكايات نظراً الى انها المثبت لما وقت حاجة بل الى
منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترناً بالخطاب لا وجه له اذ من الجايز ان يكون المراد من الخبر
لازم فائدته مثل ان يتحقق عنا ما هو ظاهر لتحصيل بها يحصل من حقيقة المراد فيعلق نافرو طعن
الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته بذلك مثل ان يجي فتيل الآن
مع انه ضرب ضرباً شديداً لا لاجل تعذيبه بل لتأديبه وتشويشهم او لاجل تفويح اهل الله وتشريحهم
ثم يلي ان المراد الضرب التاديب واما الثاني فكثيرة الحاجة الى البيان اما في العرف فلانه
يصح عرفا ان يقول الملك لاحد غلمانه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا
وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما
في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والاّ لما سئلوا
عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبيّنه ثم بقرة لا فارض
ولا بكر الاية فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لانه قد تم ان تذبحوا
بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل واما وقع السؤال
تعنتاً فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا عليه السلام لو عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم
ولكن شددوا فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتأخرة وقوله وما كادوا
يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى
ملاء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم وانما هم موسى حملهم عليه واما
قول ابن عباس فمعارض بتسليمه لا حجة فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام

فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم

وجاء في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع ظاهر
بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن
واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما له ظاهر مستعمل في ذاته وما هو مجمل في العرف والشرع عليهم كالترجمة الى
غيره ومنها الآيات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما وكذلك ملاحظة عموم
التكاليف للمخاطبين ليعلمهم الى آخر الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة
قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا على عدم التاخير
في المجمل فانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم
فهم المراد وجوابه منع الملازمة مطلقا للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل
منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يميز بين كونه خبرا او انشاء
طلبا او غيرهما اثباتا او نفيا بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة
ويوطن نفسه على الامتثال بما يبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية
حصول الفهم في الجملة للسامع بقرائن المقام وكان له وجه في تفسيره له فلا نسلم بطلان اللازم
واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل
اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم
بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة له
على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه ترجيح للارادة

احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع
فلبس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضاً بخلاف الحقيقة التي اريد بها
فيها المعنى المجازي بلا دون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلاً
مع تجويزه ان يكون مخصوصاً ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئاً
والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناطه لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل
وهو قبيح ومنه منع كلية الكبرى لغاية وجود التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم
ويخرج وكذا ما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من حيث خوفه
من ان يؤمر بنفس الذبح لا يليق بمثل ابراهيم عليه السلام وقد مر الاشارة الى ذلك
والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الآمر
مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة
او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له بهذا الثواب ثم يتبين له ان المراد منه هو
المخصوص او المندوب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال
التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقاً وقد فرضنا
عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة
في هذا المقام وتجويزه عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقاً الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم
الكلام وانه يجوز تأخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وانه
قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه

فيثبت جواز تأخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك فلا يجوز اسماع العام

المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم

الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه

ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظ والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب

ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ

من الكلام بعدم القرينة والمراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل

في الحقيقة هو الظ وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص بمورد الاستشهاد به

من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى آخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت

تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لالحاقه بحال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة

وذلك ليس لتفاوت زمان التأخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل

وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون

اعلام السامع ذلك ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء ودلالة

قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الآخر ومع علم

تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه الآن لا يتعقل للعموم بحيث يشمل المفرد المخرج بالعقل

وهو ليس كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد

زمان فهذا يكون من باب تأخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم فيه الاغراء وعدم

قبحه كلام واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه

اذ العام

اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجها له بلا افهامه والعمل على مقتضاه

فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة

واما عن وقت الخطاب فان قلنا به فيلزم الاغراء بالجهل لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع

منع ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة او احالته على دليل او اصل

او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد منه فهم الخطاب كالعجمي القح والعامي البحت فهو ليس

مخاطبا به بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكلفه بفهم

الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع

لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين

فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب بخطاب يراد هو العمل بمقتضى

العام الذي رأيناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة التي نعثر عليها وهي في الاصول

يقينا او ظنا الا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول

فالخطاب المراد هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب

على انه لا مرادة غيره ايضا وهذا الغرض الحاصل في زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمن الائمة ع ايضا

اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه

فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم

وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذهب العامة ولسنة النبي ص وغيرها فالكلام

في الادعان بكون العام باقيا على عمومه مرام لانه غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب

بالعام المخصوص شفاها من يلابد الافهام مع علم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول
وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص انما
اضعفا اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد
احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن
المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى آخر ولزوم التوقف عن العمل
بالدليل حتى يتفحص عن معارضه سواء كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير
التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي
اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوضيحه ان المنسوخ
لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة
فقبل مجي الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ
بالبيان الاجمالي وهو بط واما الجواب عن قران الخطاب وضع للافادة الى آخره فنقول اولا
منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الطاعة **تنبيه**
قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون
من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه
فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا فهم المضمون لان
لا رشاد الغير كمسائل الحيض للرجل والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة
الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء

فقد وظيفتهم

فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظن في اقسام الحكم وتنبهت على معنى الدلالة افهم

ونقول هيهنا ايضا اللفظ اما دال على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي

لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او عرفية او غيرها ومنه

المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ

المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة

اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وكما

لفظية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها

وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون

فالآية مسوقة لعلمهم وردعهم عما اعتقدوا انه ص يجور في ذلك بل انه يفرقها في مصرفها وثمرة ذلك

عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصوصة

بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ

مع قطع النظر عن القرينة سواء قارن بها القرينة او فارقتها وفي ملاحظة الهيئة المركبة

من اللفظ والقرينة ظ ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز

ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الآية

ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل

المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا فلفظ الفوق مثل قولنا رأيت اسدا يرمي ويد الله

فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لم يظهر لنا وتأخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكذلك العمومات

المخصصة مما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعاً من اجل احتمال ان يكون
القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته تراخياً ونصب قرينة عليها حين التكلم بما
مما اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التأويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يحقق عليه
دليل مرجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضاً متفاوت
فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت
القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واستعمالاتهم وتفاوت القراين فربما
يكون اللفظ عند احدهم ظاهراً وعند الآخر مأولاً وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام
التأويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها

الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد الاول في الاجماع قانون

الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص بل لا يبقى على حقيقة مورده واختلف
العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد مناسب
لمذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من
هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار وقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام
وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع ساير الامم وان اقتضى
بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان الاجماع عندهم باعتبار حجيته
دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ذكره مترددا في اول كلامه
وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا فقد نقل المحقق البغدادي عن والده عن مشايخه

ان مراده

ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر
الديني لاخراج ما ليس عنه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي
وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما يأتي والا فلم يتحقق بعد اجماع
واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم فقد يوافق ذلك ما
حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع
يظهر موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لان مع اتفاق جميعهم
يحصل العلم بانه مأخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه
موافقا للاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به
ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم
الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات للمقامات
الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا
ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه
عن رأي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأي
رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون
اذا اجتمع امة النبي على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة
وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته له فان قيل ان علم انه في جملة
سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يعلم انه

موافق لهم فلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وكلام

فيه ما بالتفصيل حتى يستلزم المحذور كما اورده بعض المتصوفين على هذا الاستدلال وبهذا

يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق

العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن

حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط

هذا التقرير في حجية الاجماع انه علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد صلى الله عليه وآله متفقون على كذا

وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء

وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود

مجهول النسب بعدم العلم بجميعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك

وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة

فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فنعم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعضهم ممن يعرف شخصه

ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن

الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان ذكر بعضهم ان المراد من موافقة

الامام موافقة فتاويهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر

وثانيها ما اختاره الشيخ ره في العدة بعدما وافق القوم في الطريقة السابقة وان

التابعين ايضا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهو انه اعتمد

في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد

فالحاصل ان تصير ما ذكرت ورد النقض بباب علم الله تعالى بالحصول الاول فانه تعالى يعلم جميع الاشياء

ويمكن دفع الكلام بان الحصول المذكور المعلوم اجمالا لا التفصيل

المؤمنون

المؤمنون شيئاً ردّهم وان انقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر من

هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى انه لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له

دليل ولم يعرف له مخالف ايضاً ولكن لم يعرف مع ذلك ايضاً كونه قول الامام ومختاره

فيجوز انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف

ما اجمعوا عليه لو كان باطلاً فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته

في المعالم هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك

القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع

لانه لو كان قول المعصوم مخالفاً له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول

لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقد مثل ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية على

قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلاً وكان احدهما قول الامام ع ولم يشاركه

احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فحينئذ اتفق ذلك وكان على القول الذي

انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك

لانه موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول

الذي انفرد به دليل على ما قلناه يجب على النحو الذي فرضناه من الكتاب والسنة المقطوع بها

وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان

يكون معه معجزة يدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين

بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي

قول الفقيه المعلوم النسب فذلك ايضا بل يمكن وجود رواية بين روايات اصحابنا
دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر اذ مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطأ
لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود خلاف
بل مناط كلامه ان اللطف يقتضي الراعي على منصب الامام اوجب ردع الامة عن الخطأ
وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا عليه
والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليهم الابلاغ
والردع عن الخطأ ان لم يمنعهم مانع ولم يغيب حكمة في غيبتهم واستتاره الا منا وبهذا
رد هذا القول السيد المرتضى رضي الله عنه قال ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب
في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الاحكام نكون قد اوتينا
من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق
عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث قال
وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا الخامس انا نرى خلاف مقتضى اللطف
والتبليغ موجودا الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطيل الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال
بانهم اوقعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض
الاختلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد
يفسر لعله لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرناه من ان عدم اظهار الامام المخالفة

كان

كان لاجل تقية او مصلحة وبان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة
لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايض وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا
تقريره كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكونون راضيا على ما اتفقوا
عليه حتى يتغير المصلحة فيتم المطلوب مع انه يمكن ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي
الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم
لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول
النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم دفع الخلاف من بينهم فلانه رضي
باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات
انه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد وبالآخر لمجتهد آخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس الا رضاه
بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق ما بين الحكم الباعث على نصب الامام وعلى انفاذه
جميع الاحكام سيما اذا تسبب لعدمه المكلفون فلا بد نقض الامام لغاية ولبس هنا مقام
بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو اعلى التسليم
اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه
على ابقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المنافي عنهم على المخالفة
اذ ذلك ايض من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات اذ لم يبق كل
قول من الاقوال المتخالفة حديث او آية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس
ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك نقول ان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل

اجتماع هؤلاء لبعض يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل دليل عليه لمن
بعدهم الا مخالفتهم للشهرة نعم الكلام بعينه علام جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن
ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو مما لم يقم عليه دليل ولا يضبط اثبات الاجماع كما هو
مراد ذلك والعلم برضا الامام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ابعض من الاصحاب ذوات
المعصومين والاراد ادعهم بعنوان المجهول النسب مع تجويز رضا الامام باجتهاد المجتهد
وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الورع عن هذا الاجتهاد والخاص الذي
اجمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونه اجتهادهم المعصو
عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان
جريان ما ذكروه في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة
فيما لو اجمع الطائفة على فتوى ولم يعلم مخالفة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة
بالاخبار مثل قوله لا يجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا
عليه خطاء يوجب على الامام ردعهم من الاجتماع ولو بمجرد الاكتفاء بوجود القائل الخلاف ولكن الكلام
في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجي الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي مقتضى اجماع
كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي
المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى
مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته فكما نفرض
ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن رأي فقيههم ولا يميلون الا عن معتقده

فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول
العلم بذلك بانه راى فقيههم كذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من الاصحاب الفقهاء من قبيل زرارة بن
اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء
الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده
وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكاره فاذا حصل العلم
بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى بثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة
تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فتواه يفيد بوجود ظنا
بحقيته وانه ماخوذ من الامام واذا ضم اليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه
آخر وآخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راى امامهم
واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا
وجمعا منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا ادعى بعضهم
او جماعة منهم ذكر في كتاب انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم اليه ذلك
كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم اليه
عدم وجود حجة في اصل الحكم او وجود حجة ضعيف عن وظ الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم
الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقلما يوجد حجة ضعيف
الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر
من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا

منهم يوجبون تخليل النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على الاجتماع كونه
دايما للامام وو نيتهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان
والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما
يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من حيث تخريج المناط بالمناسبات الدقيقة واستنباط
الادلة بالتذييل والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا ينبغي منكره
الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا ينفاوت فيه
زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الواحد المفرد كما
وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين ونحو ان
حصول العلم الحاصل اليقيني بالنظر ايضا كما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام
بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة
التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامهم يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال
العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري
فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة ففي هذه الطريقة الاجماع عبارة
عن اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القراين الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون
كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا اشتراط وحدة العصر في تعريف الاجماع ليضر بل يجوز
انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين والمذهب
قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض

الامثلة

الأمثلة مهتديا الى الحق فنقول ألك مثل اى خبر دلت على نجاسة المنكوص الجلاب بملاقات
مقدار رأس ابرة من البول مثل ما يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء
الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا من المتواتر فان قلت انهم
قالوا في ذلك بهذا القول من غير دليل فقد جنيت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع من آية
او عقل او غيره فأت به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل علماء
العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون
بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا
فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال
ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس بدال لا مطابقيا للفظ ولا تضمينا ولا التزاميا اذ وجوب
الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة
وغيرها وكذلك البول غير الروث الى غير ذلك من النجاسات فلنبين فهم النجاسة الشرعية منه
الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد والا لا فرق
بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذا غيرهما من المخالفات وكذا في مسئلة نجاسة
الماء القليل كل من يستدل على النجاسة فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات
وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ منه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة
يستدل ببعض آخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرذ الميتة والقربة من الماء
مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر

بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا
بالعمل بالروايتين ولم يبنوها على خلافها مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا للاجماع
المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان
وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول افهم كذا من اللفظ مع انه
مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل
وجوبه على المراة ويفهم من قوله اغسل ثوبك دون قوله اغتسل وجوبه عليهما وبالجملة لو اردنا
شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا
ارتكبنا بيان المعسور او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يغنيه
الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال لدفع الاشكال ونقول كل طريقة احدثها
النبي فبعضها مما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلبه كما ان كنجاسة
البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع
والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج
هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد يحصل له العلم بان هذه الطريقة
من رئيسهم والعلماء فيه بملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم
او منكر لا يعتد به لشذوذه او ظهور نفاقه وعناده فهذا ضروري بديهي الدين ومن دون ذلك
بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب
احكامهم المترددين عند ذلك النبي والرئيس اللذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا

يتلقونه

مبتدا ولو في هذه المسئلة بعينهم لاجل ضبط المسائل او لوجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع
بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بعينهم من دون انكار من احد منهم
على الاخذ العلم بانه طريقة وبعينهم فكان في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر
بل دون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك على الفهم فكذلك في الاجماع
الوجيه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية
بذكر الخلاف لو كان موجودا والمخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب
النادر والذي ذكرنا في النظم بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطاؤه من جهة
شبهته او لم يقفوا عليه واداه اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي يستقر
عليه رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن
حصول العلم بضروريات الدين من جهة التسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن
حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظيره الذي في المتواترات
موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء الاف رجال من مكة واخبروا
بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك
الى تتبع واعمال رويّة كقوله انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك
قول النبي صلى الله عليه وآله مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وبلوغها بالعدد
المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وهنا الى كثرة المفتين والقائلين
والعاملين ولنرجع الى طريقة الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه ولنعلم اولا انه

لا جدوى لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع على مصطلحهم
اذ ثبت فلا ريب في حجيته عندنا ايضا ولكن نتعرض لمذكوراتهم والكلام فيها لوجهين
احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه
فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند من ذلك اصل مذهبهم
ودينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستندكم
ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يضرنا تسليمه في مذهبنا
سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام
وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وانكر بعضهم امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به
ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة واهل المدينة
وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار
ونحن نقتصر على ما هو اظهر للالتزام منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم من الاية فانه
تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ص ولا ريب في حرمة
الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد ودليل
ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره وفيه انه كذلك لكن
متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بل لا بد ان ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم
الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما

الا الاخر

الى الآخر فجاز لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وصلى فله درهم

مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف

هو دليل الاجماع لا نفسه هذا جملة مما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام

بما لا حاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به

مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل

المؤمنين فلا يلزم تبديله وقيل على تقدير المتابعة راسا لا يبعد ان ترك المتابعة راسا

هو متابعة غير سبيل المؤمنين لان مفهوم المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض

انتفائه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان الوسط

كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطا فقوله حجة

وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطا عنهم مطلقا وهو باطل وما قيل ان ذلك اذا اجمعوا

لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله لتكونوا شهداء

على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكذا الامة مع ان المراد اما الشهادة

في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة في عمل الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم

في الدنيا وان كان في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فلا تتم

متشابه الدلالة فالاولى ان يقال المراد به الائمة عليهم السلام كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان

تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق

وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان

من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في جمع
نتار عنهم ودود افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بمثل هذه الآية على عدم
حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع
امتي على الخطأ وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ ومنها ما هو كونوا مع الجماعة ويد الله
على الجماعة ونحو ذلك ومنعوا اولا صحتها وتواترها بل هي اخبار آحاد لا يمكن التمسك
بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادون عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على
القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اذ لا نسلم ان الظاهر من الاجتماع
هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية الاجماعات اذ لا يتوقف
تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على رأي الآخر واختياره موافقة الآخر
ونسميه بالاجماع المركب وبعدم القول بالفصل ونحوه وهذا واضح الا ان يقال مرادهم
اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان اللام في الخطأ
جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على
جنس الخطأ وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطأ غير خطأ الآخر وذلك يوجب
عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب
من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب
المحصول وهو نسبه الى اكثرهم وسيجيء في مسألة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك
نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال المفهوم اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ

الخطأ

الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختار كل فرد منها كالزنا مثلا فما اجمعوا
عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير مثل باب
النكرة المنفية مفيداً للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول
بكون الاجتماع بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطأ لا ان ما اجمعوا عليه
يعلم انه ليس بخطاء وعلى الاولى ان المتبادر من الخطاء كونه خطائية ثابتة قبل الاجتماع فالغرض
نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس
بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما
في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ما رووه من قوله
لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيهم اجتماعهم
على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين
وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين
ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه
اجماع واما قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فمع ما فيه من الكلام من القدح في السند والدلالة
ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يفيد مثل هذا الصحيح عن الله تعالى ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق
ونظير الكلام في البواقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقواها ان العلماء
اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع

موجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف للاجماع حقا

وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المط واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم

العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واشباه ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة

من نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق

بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع

لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانا نورد نقضا اذا

دخل فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظ وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال

الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع

عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطأ مخالفيهم بل ربما يكون حكم كل منهم

ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال

اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه

مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل

على حجية مطلق الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها فكانت حجية الاجماع موقوفة

على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع

وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل

والاعتراضات واقول ان كان غرض المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع

كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين

على القطع

على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايض ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه
ما استمل على الامام المعصوم فلا ريب في حقيته ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث
هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه
فلانم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبعد وتمنع حكم العادة
على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول
المعصوم فيهم ثم نقول ان كان موافقة الامامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل
القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للاجماع المصطلح
عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبعد وقد فتمنع ايض حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة
هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون
الامام المنتظر منهم وكذلك في عصر النبي ص مع فرض علم معصوم آخر حال انعقاد الاجماع
لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايض مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه
هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان
الدليل ما هو في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطأوا المخالف مط
لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور
ذلك
اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا
في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة
ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المط اثبات الحجية

في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يفيد بل

ينفعنا ولو لم يتم فلا يضر لانا من ناسبيل لاثبات حجية الاجماع والكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى

الشيعة في حجية الاجماع فظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا

من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها غير ما ذكره

في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما منتف اما القطعي فلان العادة

تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء

العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرايح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل

الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا الاختلاف الدواعي

ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا

لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة

في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة ومعلوم

الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه

في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق

الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم

لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول الغيبة فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة

او كذبه في فتوى راى كذا مع ان العبرة بالراي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما افتى

قبل الاستماع عن الاخر وفيه ان هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم عندنا بجميع

عليه السلام

علماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوها ومذهب علماء
الشيعة بان رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل
البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر
ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا من حصول الاستماع عنهم
وليس الداعي الى ذلك امر عظيما حتى ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء
لا يجتمعون على ذلك لا لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى
على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته عندنا ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظاهرهما
ان المرجع والماول انما هو الكتاب والسنة ومنه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية
غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه
منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل
واحد من المجمعين فكذلك المجمعين وهو بعينه الشبهة التي اوردوها على افادة التواتر وجوابه
الفرق ما بين المجموع وما بين كل واحد كما لا يخفى فان للاجتماع تأثيرا واضحا في حصول الاعتماد
بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة
الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقد وجوابه انه فلا يمكن الوصول الى شخصه
ولكن يمكن العلم الاجمالي بقدر رأيه وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الفردات
وانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره لسبب اقوال تبعته كما يمكن ضرورة الحكم بديهيا

في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق ما بين زمان الظهور
وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان
علماء الشيعة المتفقين بانه لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة ونسبة
بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه لانهم يعني الشيعة
فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا ان وجود الخلاف لا ينافي الحجية
وكذا اختلاف مدرك الحجية كما لا يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصل
الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف
في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع من تحقق الاجماع فهو انما
يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر
وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم
بموافقة المعصوم ع ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه
لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي في
العلم بالاجماع العلم بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا اماما كلهم متفقون على كذا حيث
حصل العلم بان الامام منهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره مع عدم
الاطلاع على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع محقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء
كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها
يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا

لبعض

لبعض الخواص ظنيا لبعض آخر ومرجوحا عند بعض آخر لاختلاف اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت
الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع
ان ابن الجنيد قد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قرائة دعاء الهلال مع
ان ابن العقيل قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق قد خالف
فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل وقت من الازمنة
بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب
الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل
به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف ممنوع نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو
والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة
والاشتباه والخطاء اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيها من كثير وان اراد
وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعي فان اراد
انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت
من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يوجب ضعف الاعتماد عليه
ففيه مع انه مسلم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول
الا ترى ان خروج بعض اخبار الآحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص
العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة
في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتقاد باصل العلم تنبيهات **الاول** اذا اتفق

بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار لهم فهو المسمى بالاجماع السكوتي

فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب

على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او التجديد للنظر لكون المسألة اجتهادية في الوجه

على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات

فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا انكروا في ذلك في وقايع كثيرة متعددة في الامور العامة

البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم

المسألة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل من الازمنة السابقة على

ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين

ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى

في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر

او آحاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من

الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق

الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم

على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة

التي اخترناه فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء وموافقتهم باجماع جميع الشيعة

من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة

بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وساير المخالفين

لو كان

لو كان قول في المسئلة من علمائنا المنقول واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع
ايضا وكذا ساير القراين مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم
كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم
دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى
اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كله من هذا الباب
وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال
في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع
فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق اراء هذا الجم الغفير المتخالفة المذاق المتباينة
المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك
وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة
المأخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق
هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين
متمم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق اخر على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة
بوصف المتممية ولا نجد الناظر فانهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل
من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان
دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لا مكان دعوى الاجماع على
اصل العلة ايضا نعم على ما اخترناه من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال

هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا ان يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان
يراد حصول العلم باقوال العلماء من الائمة بالعلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفع
فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفتنا اياهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم
فضلا لمعرفة اسمائهم ولقبهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان لا يمكن مكابرة
وان كان انعقاده في الازمنة السابقة فقد وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهي
بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين
المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ومنهما
الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب
القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن بحسب المتتبعين ولعل
الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه
والى ما بينا يرجع كلام من في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال
انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل
في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل
يدا بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض
عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره
هو ادعاء حصول العلم بالنقل وادعاه الى هذا الاعتراض ارادة الضمير المجرور في كلمة عليه

دعوى

وفي تنبيه المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء
المجتهدين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر انه قد يتم نقل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الا انهم عدول
ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به
العدل عن المعصوم بلا واسطة صح ان ما ذكره موافقا للتسهيل من ارادة الشهرة لا يليق
بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الامة ونواب الائمة ومتكفلوا ايتامهم الورعون
المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم
الاصولية ان الاجماع هو الاجتماع الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية
على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا يمنعه واحتمال
الخطا لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه
ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حده
وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكره التسهيل في كون ابعد من انهم ارادوا بالاجماع
عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت
ضعفه وانه خلاف مصطلح الجمهور وهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه ما هو مصطلح المشهور
كما يشير اليه ارادة الاجماع على رواية بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل
الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد
لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر
الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب

حوزه اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات في نفسها **الثالث**
قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راى الامام فلو اتفق جماعة عنه
من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع مرادنا
المشهور في كونه وهل هو حجة مع عدم تمسك الظاهر بحجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان
عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
خصوصا وقد تطرق الاندراس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة
الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم عليه فانهم لا يقرون
ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى
قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض
وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه رحمة الله عليه عند
اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاواهم منزلة رواياتهم
هذا مع فقد دليل الغرض او الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند الله وفي المعالم
بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها
تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطا مأمونا على الظنون اقول وسيجيء منه رحمه
في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن حتى اذا انسد باب العلم ولا ريب
انه ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضها ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه **الرابع**
قد يحكى عن بعضهم المشهور وما يجمع عليه فان اراد في الاجماع فممنوع وان اراد في الحجية فنعم

سيجيء انه لو كان القائل بها جماعة ... الكثرة
الا ان الظن ... بعضهم ...

قريب

فتوسيب لمثل ما قلناه يغنى فتر لان علماءهم يمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره
ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان استنادا الى الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى
اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور
اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان للمعروض في المسئلة السابقة علم العلم بالمخالف
فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره فتوى ورواية فقد تم حمل ما اشتهر عند اصحابك واترك الشاذ
النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة المشهور
من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية
العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم
الا ما اخرجه الدليل فيقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما
اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف
اكثر واصح فيقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الآخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على
الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ
لا الواقعة بعده ره واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه
عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر
الفقهاء الذين نشاوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه
فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته

ثم نقل عن والده رحمه الله تأييد المذكور من كلام بعض أصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام
في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد رحمه الله فيما لو لم
يعرف خلاف للجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم
ولا بأس ح بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما الصورة بان كل
مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره
من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة
ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة
القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه
في كتبه مختلفة بل له في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصل في اي موضع
وبمتابعة اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قلما يوجد قول بين
الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق المشهور فتواه في كتاب وخالفت فتواه
في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام
من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتقادهم على كتاب بين منها او كتبه متأخرة
عنه فهي ادل على الاذعان والقبول مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط
وان كان بالعكس موضعا كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن توجيه الشهرة الحاصلة
بين القدماء من حيث توهم بوجدان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا
وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تأملا ومزيد احاطة فيعدل الى من هو افقه منه فعلى المجتهد

المتحري والتام وبملاحظة رجحان الظن بسبب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية
الاختلاف ونرجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدناها مشهورا
لا اصل له واخرى وجدناها مستقلة في الحكم وعلة للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور
عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده
عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع
والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافات
ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايقان على الخطا
في المظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب
العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء في العلة المنصوصة وغيرها فما يحصل من الظن بصدق
الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور
الخامس قد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين
ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس
كاشفا عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **فائدة** لا يجوز
خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا من قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما
اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة تواردهم على احكام متعددة من الاحكام الشرعية
على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم آخر من آخر وقد يحصل بملاحظة تواردهم
من قولين منها على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم آخر

موافق للآخر في البعض الآخر مع تلك الأفراد من فريق آخر مثال الأول أن القول من الشيعة
منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق
للإجماع المركب ومثل أن المشتري إذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز
الرد وقيل يجوز الرد مع الأرش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها
مجانا خرق للإجماع المركب ومثال الثاني أن الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن
قال بوجوبه في المرأة والغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض
أفراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للإجماع المركب وكذا مسألة الفسخ بالعيوب
فإن الأمة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض
المعيوب دون بعض خرق للإجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل ومتى لا يجوز القول
بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة
إلى أفراد الموضوع وقد يقولون إذا لم يفصل الأمة بين مسألتين في حكم فلا يجوز القول
بالفصل بينهما وذلك إذا لم يكن هناك جامع لموضوع المسألتين مثل الدبر والعيب
ومن أمثلته أن بعضهم قال بأن المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم بقتل
المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسألتين
فقد يجمع خرق الإجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين فمادة
الاجتماع هو مسألة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وأمثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق
الإجماع المركب هو مسألة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وأمثالهما ومن جانب

القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد

من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما

بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يحصل التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء

حكموا بعلته في كل الاحكام او بعض الاحكام فله صور ثلث الاول ان يحكم الامة بحكم واحد

فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل

لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب

غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك

وكذلك سائر احكام النجاسات فانهم اتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة

الى طلاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهنا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا

اجماع مركب اصلا وهذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم

بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل

الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطئت العذرة

وكذلك غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة وللآخر يقول بعدم تنجسه بشيء منها

في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل

فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان

لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام

الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول

الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الحكم
على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها
من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق
على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا فنقول بجواز
التذكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك في الفقه
كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما
ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة
وورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهو تنزيل ذوي الارحام
بعضهم منزلة بعض ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس
قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال
في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس آخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقد
صرح المحقق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن المعارضة لمخالفة حكم مجمع عليه
او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه
وهو ظاهر البطلان وقوى في المعالم والذريعة بناء على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين
قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت
الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامهما الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه
ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال

فان الخروج عن الكل واختيار غيره موجب لترك قول الانام يقينا فهذا هو الوجه فيما اختاره
من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز
وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسألة
رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل
مسألة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فهما مسألتان
خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما المحرم مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه او مسألة
المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسألة العيوب ومسألتي الام فالمفصل
خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول ليس قولا بعدم الفصل
وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسألة قتل الذمي وبيع
الغائب واعترض بان من صرح بالايجاب الكلي في مثل مسألة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب
الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان المنفرقة ومن صرح بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان
الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان المنفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين
فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول
بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء
على النهي عن الترك تمام لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه
مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزئيتان كل منهما مسألة
براسها اتفق للقائل القول بهما معا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب

فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد من الحكمين فلم يثبت اجماع الفريقين
على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان
لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد
بلزوم يتبع لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول
سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول
بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منها بالاخر
لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا
جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم
اتفاقهم على شيء بلا كلام نعم المقصودة لا التبعية وادلتهم لا تعم على ذلك انما يعرف
الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة
والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا
عليه بان يخطي كل بعض في مسئلة عنها خطي فيه الاخر فلا ينفي اقول وقد مر هنا ما يجدي
في هذا الكلام وما يتعلق به في خصوص الاستدلال بعدم التجميع امتنع على الخطا بجعل الله المجتبى
او للعقل ولكن الاظهر على ما بينهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون
باختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها على مقتضى الاجتهاد وادى اليه فيجوز
احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك
اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر

خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا اليه بمسألة الأم وبمخالفة ابن سيرين وتابعي آخر
وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان منهما من الجائز مالم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ
بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه مما اتحد فيه طريق المسألتين الا ان يمنع ذلك
واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه
من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة **قانون**
اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني مرجح على الآخر فمقتضى
طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير
واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك
بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين
تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار
الثاني واعترض المحقق ره بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين
يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بقول الآخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ع ولا يخفى
ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسألة يوجب
طرح كل واحد من القولين فان التخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما بابطال
القول الآخر وعدم حجيته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد
منع مقلد مجتهد آخر عن تقليده وان علم خطاه في المسألة بل له ان يجوز تقليده اذا كان
اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا

معه بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فنقل الشيخ
بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع
على ما اجمعوا عليه واما على ما اختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر
والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل
لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان
القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان
وعدم جواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع
المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف
الاصل لافادة الميل الى الاصح الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بغيره لانه يجمع
اجمع على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجماع على جنس الخطاء فانه من عدل
عن الخطا فيلزم جنس الخطا اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد ولما عن الصواب الى ذلك الخطا
فصدر عن كل منهما جنس الخطا وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على
لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل واحد من الامة خطا وان كان خطا
كل منهم غير خطا الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطا فلا بد من معصوم حتى يصلح في عدم اجتماع
على الخطا ويؤيده قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال
كلمة طائفة لا ضمير الشأن **قانون** الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه يحصل
والخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل

قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده عم على طريقة المشهور او على الراى
واعتقاده على الطريقة التي اخترناه فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا وانشاء عن علم
منه وبناء وجزم واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول
يصلح كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال
باية النبأ واما اية النفر فهي ايضا تدل عليه كالخبر لان تحصيل المخبر به تفقه والانذار اخبار
انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا
فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبأ الذي
هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال
واما الاستدلال بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة لان مقتضاه
حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدل لو ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة
الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد لو كان حجة فالقطع المنقول به اولى وسيجئ
الكلام في توضيح هذا الاستدلال ويقدح نحن نحكم بالظن ولصيب عن الاول بان الاطلاع
على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وبما يمنع من حيثية ذلك
التساوي ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول
اصول واحتمال الخطأ في مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث
المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب لسهو والغفلة والنقل
بالمعنى مع الاشتباه في فهم المعصوم والاجماع والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيبقى مرجحه

العلم مجاز ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مرّ الاشارة
اليه وسيجيء والحق ان المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل اجماعات
منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات
والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن
في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والاثنين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل
بمعنى انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع
او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايات فقد ذكرنا انها تشمله
ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجية الخبر ايضا بل غاية
ما ثبت هو الاخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم
وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره
عن الامام ع وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وساير المغيرات وكذلك بسبب تغاير
الاصطلاحات وتفاوت القراين في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله
بالنسبة الى زمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعوته ولا وقوعه الا على العمل
باخبار الاحاد في زمان الائمة ع لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فما نقول
في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز العمل
على الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة
لكن الايات
وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه يحصل ما سد باب العمل بظواهر

كلا

كك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الآية حجة هو مفاد المشافهين وتحصيل مفادهم
يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة
من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل بغير الا بظن ثبت حجيته
من الاجماع او دليل قاطع آخر مجازفة فاذا لم يبق فوق مبنى المظنون فلا ريب ان الاجماع
المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظن الخبر بل الآية ايضا والآيات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين
فقط كما هو مورد اكثر الآيات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار
حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية
ومن ذلك 6 علة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد
من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب
وجود المخالف ومعارضها في من يدعيها كما مر الاشارة اليه قد ظهر لك الجواب عنه
ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي
ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الآحاد مع انا نقول بحجيتها
وكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة
والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية ماهية خبر الواحد فكذلك
ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطأ والخطا

فى القطعيات فى غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعى ان الجسم بعد الانفصال
هو هو بالبديهة والاخر يدعى انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات وخالف ما يبتنى
على ذلك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع
على خلافه ووجهه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين فى اصول العقايد
وانضم الى ذلك فى نظره قرائن اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون علم جواز
العمل به مطلقا اجماعا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين
وحكم بكون جواز العمل به اجماعا ولان بسبب حصول الاختلاف من جانب الائمة عليهم السلام فى
الاخبار كما صرح به فلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام
وانعقد اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنهم قطعا وهذا النوع مستبعد ولا مشكوك
ووجه صدور المخالفة من الاحكام عنهم ع ظ من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع
المدعى عن دعويه ايضا من جهة هذه الامور نعم هيهنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة
التى اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون فى اثبات موافقة قول الامام
للمجمعين بانه لو كان اجتماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة منفردة بسفرة
ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم
لا تفرقون بينهما فاذا كان الاجماع المنقول من مسلم او محتملا لكون مثل عبيد قائلا بكونه
اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذى ذكره المنكرون
لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوى مع وجود الاختلاف

فى صعن

في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسنجيب عنه في محله
انشاء الله تعالى واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن
لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من قبل الشيخ وقد
رد هذه الطريقة وزيفها استاذنا المرتضى رحمه الله واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة
فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المذكورة بل يصرحون بان الاتفاق
كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع
الواقع عنده ليس هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع
نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجب للامامية مخالفة الحكم ولم نعلم
اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايضا فحق من عدم ظهور المخالفة نعلم انه راض
بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك وكذلك
لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالفة ولم نعلم موافقته لهم ايضا فحق ان هذا يدل على ان
الامام خيرهم بين القولين والا لظهر وارشدهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا
على كذا او اتفقوا على كذا او هو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام فمحمول على الاجماع المصطلح
عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا
اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية
الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل
ان يعمل عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحهم تدليس منه فالظاهر منه حيث

مطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا نظيره ذلك في الجواب عن الشبهة في التعدد بل فان ظاهر

حال المؤمن انه يذكره في كتابه ليكون معتمد الكل من يجيء بعده فاذا تحقق ظلال عدالة الابدان

بوثيق منه العدالة التي يكون كافيا عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات ما هو كان

على طبق مصطلح المشهور فالمظنون في كلامهم ينصرف الى الافراد الشايعة مع ان حصول مقام

لم يعرف في الاكاملية مخالفة الحكم ولم يبق احتمال الوجود المخالف فلا ينفك عن حصول

العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل

الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب

انه يفيد ظنا قويا فلم يمكن الاعتماد عليه فلنجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب

نفي حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال آخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع

الظني بمعنى انه يدعي الاجماع بمظنة حصوله وآخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز

الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا

انا لو سلمنا انهم معتبرين ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم

الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقهما عليه وكلما كان من قبيل الاول فيقرنون

بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما

قولهم اجمع القوم على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب في ظهوره

في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم

حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظرا الى شمول

بالشبهة

بالنسبة الى الاجماع على ما هو مذهب الشيعة ره كما مر ولكن لابد من البيان لتفاوت المذاهب في الاجماع
وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه
واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر
والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات من علو الاسناد
وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل
بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل
وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسألة
اجماعية فنقل هو اجماع الاصحاب من دون روايته عن شيخه فهذا موقوف او روى انه
او روى عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد او المتواتر
فقد اورد المحقق البهائي ره سؤالا وايرادا على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر
وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على حكم
والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم شيء لا يستلزم ادعائهم بنفس الامر وان قال
كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لا
على وجه سيما الثاني منهما وهو العلامة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى
قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان
المصطلح حدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه ثم اقول وفرض تواتر الاجماع
وان كان ممكنا منقولا عن الضروري وفرضه بلا دليل نادر وسيما مع كثرة الوسائط لكن

يمكن ان يقال في جواب الاستدلال اما اولا فنمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات
غيرها ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم
قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع و وحدته باتفاق الانبياء
والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطأ فكذلك
فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطأ اقوال المجمعين مع دعويهم بعد فحصهم
عن حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول
واحدا منهم في ادراك مطابقة قولهم لواقعهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل
منهم بان مذهبي بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل نقلة الاجماع
الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجلاء في اصل انعقاد الاجماع فانه
كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم بفتوى اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب
انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان
بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت
اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق المتواتر الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو
في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب
انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع
واتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقات
فلابد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لاراءهم لان فيه

لاجمع

لا يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطا يدل على عدم اجتماعهم على
القول الخطاء للعقل فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه صح وهو مح فهذا القول
المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو
كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني ق الحاجبي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية
ودلالة الخبر ظنية واما وجوب العمل مع نقل الخبر الظني موجود مع نقل القطعي اولى
وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمتنع هنا وهذا مثل ان يقول
اصل ان العمل بالظن المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى اقول
ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطأ والاتفاق على القول الصواب
اذ الاستدلال منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالظاهر
من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه ومضمونه ومع ذلك فاي فائدة له
في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية
كالخبر المتواتر فانه ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس
الامر على ما حقق المقام لا انه قطعي الدلالة على مراد المجيبين وح فلا معنى لقوله والا فظني
لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون
انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع في نفس الامر ولكن ذلك بسبب
ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما
ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر

عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض علم القطع بمراده ايضا فمثل هذا لا ينافي
فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد آية ويذكر انه من القرآن لمن يعلم قطعا بان
القرآن قطعي صوابه لنفس الامر ومحكم ومجمل ومتشابه ولكن لا يعلم ان هذه الآية
هل هي من القرآن ام لا فمثله ايضا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل
بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات او الآيات فالكلام في ذلك انا لا نعلم
ان هذه الآية قرآن ام لا انها من القرآن ام لا فالاجماعات ليست متعينة في الخارج
بشخصها لا يتجاوزها حتى نشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماع
ام لا فتامل حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر ثم منعه كالمتن القطعي الثابت اه لم نفهم
معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي الموضوع فلا معنى له مع كون السند
ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه فتدبر الحاجبي آه لا يخفى ان الخبر الذي
يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور ومعنى
هذا الخبر لمن يرويه عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظني ومراد ابن
الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الآحاد فاذا جاز نقلها
هو ظني المتن من الشيء ودلالته وسندا فنقل ما هو قطعي ايضا بالجواز ومراده من نقل القطعي
هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع منه يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشيء
فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشيء وان اقتصرت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المناقشة
بالنسبة الى اول صدور الخبر ايضا منه ولعل غرضه آه لا يتوهم هذا المعنى اخص من كلامه

فالنقل

فالنص المحكم اذا قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما ينبغي عليه المقام وان كان موافقا
لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت المفصل الخ في الكتاب فان الحق
جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخبارية من حيث قالوا بمنع الاستدلال
بكلامه على ما نسب اليهم بعضهم وفاق مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز
اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على
نقله من آخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت
افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها
بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه فلا منعنا عن العمل مع قبول ان في القرآن
محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو غلط اقول وهذا
التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب
بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع
في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشا هذا النزاع من جهة بعض الاخبار
الذي دل على ان علم القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص
بوقت دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض
الاختلال لا في اول زمان النزول فالقول الحق القول بجواز العمل بما في الصدر الاول حتى
حين نزل به لمشافهون فلان الظاهر قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان
قومه مشتملا على اوامره ونواهيه ودلائل معرفته وقصص من غبر وعلل وعيل واخبار ما

سيجيء وما كان ذلك الا لان بعضهم من وصمه ونفيه بقرابة وفك منهم وقطعوا امره من دون
بيانه ص وما جعل القرآن من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ليس مما يظن
للذكي المتأمل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك فان النبوة
انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اعظم معجزات نبينا ص واجلها وابقاها هو القرآن والحق ان
اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها واقواها البلاغة الخارجة ومخالفة اسلوبه لسائر الكلام
ولا يخفى ان البلاغة انما هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني
والقول بان العرب كانت متوقفة في فهم المعاني على بيان النبي ص من دون ان يعرفوا
بانفسهم ثم يعلم البلاغة مستلزم سقوط الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال
به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين ع
في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان
ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا
فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره ع
من هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك
بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم
افتراقهما لا ينافي بعض ما ذكرنا اذ لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت
فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فاما
ما يعنون على ما قاله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب

الآية

الآية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه
مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع وكذا المراد بالمحكم
لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يرادف النص والمراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى
اذ من المعاني الخفية عن البيان ان يجري عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان
الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبتن على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقائق
وبالقراين في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال
اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم انسي من حكيم وعاقل
او سفيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام
اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر يبين له ثانيا اليه فلا ينفك
ذلك ليفضي الى الباعث لفظا آخر يحتمل له ذلك الوجوه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك
فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع منه ولاجل تعدد الحقايق
او لاجل اخفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ان المتشابه
هو ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته في غيره فما
وضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به
فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع منك ما استشكله بعضهم في هذا المجال الاطلاق في
المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا
وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات

فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان
الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الآية محكمة لا تشابه فيها ولا احتياج في بيان المتشابه
الى بيان الائمة ومما ذكرنا سيندفع ما يورد على الاستدلال بحديث الثقلين ايضا من ان الامر
بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد
للفهم بعد الافهام فان لفظا ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي ص لا لفظ الكتاب حتى يكون
للنزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس
من باب الاحتياج الى بيان الائمة فانه يستعمل العربي الفصيح ايضا فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه
الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا الى البيان ولو كان عربيا ايضا
وبهذا الانباء ودلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الائمة بالمعنى الذي يحتاج اليه
العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه
على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على
بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد ح
على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة ع بالكتاب
لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة
جدا متفرقة في مواد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المصنف من الواضحات التي
لا يحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فمنها الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن
في النبي ص والائمة ع مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القرآن من خوطب به ويكلم

ان

ان جميع الحاضرين مجلس الوحى او الموجودين فى زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص به

وجاء رواه ايض فى الروضة عنهم ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ

احد من خلق الله فى دينه بهوى ولا راى ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل

فيه تبيان كل شىء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين

امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظ بل صريح فى ان المراد علم جميعه ونحو

تم وفى معناهما اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح

بل اخبار صحاح ايض فى ان العلم مخصوص بهم اشئنا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز

العمل الا ببيانهم لتاوله او نبذه فى سنبله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا

ومنها الاخبار التى دلت على عدم جواز التفسير بالراى وافى بمضمونها المحقق الطبرسى ره

حيث قال فى مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبى صلعم والائمة القائمين مقامه عليهم السلام

ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فقد روى العامة عن النبى صلعم

انه قال من فسر القرآن برايه فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظ ان المراد بالتفسير

كما ذكره المحقق الطبرسى ره ايض كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء

ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة فى القرآن بالراى ومجرد

الاستحسان العقلى من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع

من التفسير بالراى وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد انه من ترك متابعة مقتضى

وضع اللغة والتعارف فى بيان المعنى وابداع معنى للفظ بمجرد الاستحسان فنوهم مع انا نمنع

ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره
المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره
ففيه ما مر من ان محل النزاع اذا كان ظ الكتاب من حيث هو ظ الكتاب فلا يفرق هذه المحتملات
قبل ورودها مثل اوائل نزول الكتاب فاذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ
او مخصص او مقيد واما بعد شيوع هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على ما حققنا
والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة
والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض في بادي
مثل ذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن
وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار وان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة
بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالآيات كذلك واجماعهم
المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب
فهو من اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب بنظير ما قلناه في الاخبار انه يجب
الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على مقتضاه بعد ذلك وهذا
لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على ذم العمل
بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالآيات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما والاعتذار هنا
المفصل ان ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر ان ولا انها ممنوعة
لظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لا انها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر ما

بينا

بيّنا من الأدلة على حجية الظن الحاصل من التخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل
العلم الى الأحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن
على وجوه فبالنسبة الى بعض الأحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى
غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر علم حجيته كان نستفيد
من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته
بالخصوص كان يعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم
النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد
باب العلم بالأحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا حتى باب
الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين
بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا
في القسم الآخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **قانون** القرآن متواتر فما نقل
آحاد ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر
تفاصيله اما الصغرى فلانه متضمن عن التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الأحكام واما
الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما
لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله غير معلوم وكذا وجوب
تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجز واثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه
الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره ولعله يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف

كما صنعوه في شهود الأيام ع وأما الأول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث
الأول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن اكثر الأخباريين
انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن
ابراهيم القمي والشيخ احمد ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق
والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان
المراد مما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة
لم يكن في غيرها انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والأدلة
على الأول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحياة وجوه منها الأخبار
المستفيضة بل المتواترة مثل ما سئل عن امير المؤمنين ع عن المناسبة بين قوله وان خفتم
الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا الخ لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع
في قوله كنتم خير امة الخ كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص
ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الأخبار المستفيضة
في ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت
رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كثير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب
المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع
وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالأحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما
الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان

بل ودمعه كيف اراد فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص
الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشدّه بردائه
واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا
مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القرآن
كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام
الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا
استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه
القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم صلوات الله عليه فاذا قام قرأ كتاب الله
على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت
شيء آخر بعض من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغييره الى ما
ليس مراده تع او نقص ما فسروه به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم
كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك وان اصحابهم كانوا يفسرون الآيات بشيء لم يكن
اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم فيظهره لا انه كان شيء من القرآن
داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جدا بانه في كثير من تلك الاخبار ما يوجب من الوجوه
السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف
والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طلب عثمان عليا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول
المخالفة بينها لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن

كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء
العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار وقد اتخذ عثمان
سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى
اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف
مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع بين
القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود
في المصاحف التي هي بخط مولينا امير المؤمنين ع واولاده وقد شاهدنا عدة منها في خزانة
الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود
الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال
تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على
ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد
المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده
كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة
الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه
ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم
مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عدد معلوم من الصحابة للناس يأخذون
القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذا سئلهم كيف خلفتموني في الثقلين

من بعدي

من بعدى فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض
واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا
كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن
الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة عليهم السلام في حفظ اصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب
ان ما في ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى
لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القرآن وعلى
استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة
اللذين هما مناط الاعجاز في المقابل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول
الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي رحمه الله في التبيان ومجمع البيان والذي
له محل خلل فيه في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات
الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام عليه السلام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب
التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه انه ما ورد
من هذه الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا
ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد من الائمة عليهم السلام فلا ينافي تجويزهم العمل بما من باب التقية
وحكم الله الظاهري كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول
انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي
ذلك حذف بعض الكلام عنه كذكر اسماء اهل البيت عليهم السلام والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام

انفسًا بل القطع من بعض الأصحاب دعوى الاجماع على عدمه ووقوع تحريف وتغيير في الكتاب

يوجب تغيير الحكم الثاني المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي المروي عن مشايخنا

السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها

الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلثة الباقية ايضا ومشايخها

ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد

في الذكرى والشهيد الثاني في الروض بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد على

ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي

القراءة من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون

عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو مجهول

وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا كالسيد الفاضل المتقدم

ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع

من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير

من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما

عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظ الاكثر انها متواترة

ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف

والمعنى باختلافهما لانه قرآن وقد شرط اثبات التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل

الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما

ولانه ٣

ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد
الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي صلعم عن الله تعالى كما يشير
اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلنا في القانون السابق نعم
ان كان مرادهم تواترها عن الائمة عم بمعنى تجويزهم عم قرائتها والعمل على مقتضاها فهذا
هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم عم
لاصحابهم عم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي صلعم ووقوع الزيادة
والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما
الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف
فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناها على ما يقرب
من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف
شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها مفرقة في القرآن
فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن
وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة
وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود
اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم
وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن ق مثل ذلك مع
ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عم ان الناس

يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد
من عند الواحد والظاهر ان تكذيبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول
على القراءات السبع كما هو الظاهر من متن نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة
الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا
عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها
كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثل ما روى
العامة عن النبي ص وكذلك ما رواه البعض عن زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن واحد نزل
من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة
ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف
عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه [ثم]
قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القرآن نزل
على سبعة لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن [ظهرا]
وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن [ابيه]
عن آبائه ع قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرء القرآن
على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القرآن على سبعة [احرف]
وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا عند اصحابنا الدالة على المطلب وكيف كان فدعوى
تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا [انهم]

نعم

فضلوا على انه كان لكل قار راو وراويان ومع ذلك فان قراءته لم يتفق التواتر في الطبقات اللاحقة

واين تواترها عنهم كيف يفيد وهم من آحاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما نقلتم واسنادهم

الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة عن قولهم قرأ

حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا في قراءة

رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين

والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ع فكيف تكون القراءات

السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة

عن شيخهم بمعنى ان شيخهم يقول كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات

المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية

اصل القراءة حتى يستلزم منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين

ايضا لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يورد عليهم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة

في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب

مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل اما

على ما بنينا عليه من كون ذلك بجوازه عن الائمة ع فيصح الجواب باستثناء ذلك كما

ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقاد اجماعهم عليه ثم ان التفصيل

في غير الاخيرة اعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواترة بل المراد

انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا

عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات
وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته
كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان
يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد
المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجمهور في النشر
عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة
في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين
على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات
فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس
الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القران انزل عليها والامر
ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى ملخصا وانحصار القراءات الى آخره متشابه المفصل
والاظهر انه ابتداء تحقيق بنفي انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت
ازيد من ذلك وانكر كثير منهم حتى لا يتوهم ان المراد منه في الصدر الاول انما هو هذا القدر
كما يشير اليه ما نقلناه عنه ثم ان ما تواترت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات
التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطهّرن فان ثبت
مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه وعما نحن بما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية والا لتعين
التخيير في العمل وقع في المنتهى واحب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق

ابا عمرو

ابي عمرو بن العلاء فانها اوضح من قراءة حمزة والكسائي لما فيها من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرئ به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرانا وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الآحاد يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر الآحاد ام لا لانها لم ينقل خبرا والقرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن يثبت الحكم عمل ما ص غير القراءة المقصد الثاني في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان المطلب الاول في القول **قانون** الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره عم والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه ص داخلة في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكونه كلامهم في الاغلب امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه وقد ذهب اصحابنا ان ما لم ينته الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا هو الكلام فيما يرد على التعريفات واصطلاح طردها او عكسها يشغلنا عنه ما هو اهم فلنقتصر على ذلك

ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح ارباب الدراية وقد يطلق
على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج
تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن
ليدخل مثل علمت وليس المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية لمنافي كونها امرا اعتباريا
لا امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج
ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها حتى يكون
موجودا في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا
فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل
ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض الحصول والوجود
وجودا حتى يكونا موجودين خارجيين لزم التسلسل فيثبت لحصول القيام انه امر خارجي لا موجود
خارجي وكذلك لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها
ام لا واما الانشاء فانما يثبت نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس
الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على وجه الحقيقة فلا بد ان يكون البيع واقعا
في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا
اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل لزوجته
ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد النطق بل يقع
معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل بمجرد الخارج له صح

وتحصيله

وحيلولة حايل من اثره وتاخره عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة
الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف
الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يتفرع على ذلك
ما لو قال لاحدى زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احداهن بذلك
كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر وهو يشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق
بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك
وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك لا يصح انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به
فيستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور
وان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام
وان شئت تعريف صدق الخبر فنقول صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد
اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور والاقوى ان الصدق مطابقته
للواقع والكذب عدم مطابقته للمتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق
يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته
لاعتقاد المخبر وان لم يطابق للواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل
السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد
ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني
الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم

الجازم غير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا و الاعتقاد المشهور اى الحكم
الذهنى الجازم الذى يقبل التشكيك ثم ان اراد واصل قبول التشكيك فى الاعتقاد
المشهور الصقول فى بعض افراده فيشمل العلم والاقيح عنه العلم وما لا يقبل التشكيك
من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد والجازم المطابق للواقع الذى يقبل التشكيك
وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذى لا يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه عملى وبالبرهان فانه
البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا وربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول
التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد
الجازم المشهور الذى يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر
المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم
بمعنى اذا دل الخبر على الطرف الذى هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا
عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا والمراد ان
مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يتصف ان جزمه صادق او كاذب
واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين
فى قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة
مخالفته اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم
من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة
ان واللام والجملة الاسمية لا فى ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة

والاعتقاد المشهور وهو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى اليقين والظن وهو
مفوت للجهل المركب وما قيل فى رفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك (م)

من صميم القلب ليس مخالف لمعتقدهم فانا نقول انه غير مطابق للواقع ليس فيما يثبت اذ وصفه
بالكذب بما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشعر به الجملة
المضارعية وثالثها انه راجع الى اللازم فائدة الخبر هو كونهم عالمين بذلك معتقدين له
ورابعها ان المنافقين قوم مشهورون بالكذب هو عادتهم وشيمتهم فلا تقبل شهادتهم
ولا يعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته شهادة
لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار
بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وبما يمنع اشتراط
المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم
انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا
غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند
رسول الله صلعم ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ
الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة
وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها
او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة
مع اعتقاد المخالفة والست الباقية وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى
افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم عن الحشر والنشر وعن
نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو مفاد كلمة ام

والمعرة ولابد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته وغيرا لصادق

لاعتقادهم عدم صدقه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك

واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا

في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر

خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاهم في انه شيء ثالث

لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان

المراد بل بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا

تنويع بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد اما داخل في مفهوم الافتراء وهو المتبادر

من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في خيار المجلس المستفاد من قوله

البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا بد

اجزاء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراء نفي القصد والاختيار ولو سلم

عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من حيث الاستعمال فنقول ان الدليل الدال

على ما اخترناه من المذهب المشهور ومحكمه هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة

وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر

وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم

ان هذه الآية بعد فرض تسليم دلالتها انما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى

الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الآية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد

بزعمهم

بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب ههنا فالصدق بطريق الاولى
ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر
لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وذكر شيخنا البهائي ره
ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع
ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن جنون
فكيف اعتقاد الصدق اقول وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره ص مخالف للواقع
جزما فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة
العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون ينبغي
تشبيهه بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي
ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره ره انه لا يثبت
الا واسطتين لانه لا يبقى مجال لادخال لا عن قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه
بالمجنون اما من جهة خيالاته وافكاره او من جهة نطق كلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما
في التشبيه فان جزء صار واحد وجهه حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات
اما كونه لا عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد
الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما ان يقول لا عن شعور كالمجنون او يقول انه يشك
كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام
المفروض والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بالتي دخل الاعتقاد ولا عن شعور في التحقيق

ان الآية لا تثبت الا الخبر لاعن عقل وشعور لجواز ان يكون بالتشبيه في طور كلام المجنون
وحالة او الخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع ولجواز ان يكون التشبيه بانكار المجنون رضي الله
ولا يبعد توجيه الاول لكونه اكد في سقوطه الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء
الذي هو الكذب عن علم على ما ذكره العضد وهو الظاهر والموافق للجماعة فلاحظ الشريف الثاني
في التمهيد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثية فالثالث الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد
بالاعتقاد وهو ما يشبه ليدخل الشك فيه ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان لهذا كلاما
طاهرا لم يلتفت اليه احد من قبل هذا في البيان التي فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه
المسألة في حواشيه وهذا لفظه ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها
ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه
وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي
فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الآخرين ولو قال له المنكر صدق شهودك
فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون
المذهبين الآخرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا لو قال المنكر ان شهد فلان فهو
صادق فعلى المذهب المختار وعلى مذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه
لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه
اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه
بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده

من كون

من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي

يصف بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقده كذلك

واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون

بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد فيما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت

ان الصدق والكذب امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين

لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد خلافه وحكم بكذبه

ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا

فاعطاه شخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فتبين بذلك انه اذا ظهر له

بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر

لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه وهو المقدر

في الصورة المفروضة وعلى هذا فعلى عكسهما مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخرين ايضا

فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق

للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر

كذب راسا الا انه صار كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في اخر في نفس الامر

بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر

لا ما هو كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد في الكتابة

امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بامر الى المذكور يعني انه من الملحوظ

نسبتها الى فلان بعرضها ويعلم انها كتابته ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا

تعلم انه لا محصل للتفريعات التي ذكرها هنا لان قول المدعي كذب شهودي معناه كذب شهودي

في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة

وهو يستلزم بطلان حصره على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع

وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو انه اعتقد عدم مطابقته للواقع

على ما بيناه سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع للاعتقاد الواقع وكما

دل عليه فتنبه وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد

فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم يعني قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا خرج بهذا

المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق

وبالجملة لما ان نفس المخبر اذا قال خبره كذب معناه على مذهب النظام ان خبره غير موافق للاعتقاد

فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق

للاعتقاد وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكره

هو كلام يكون له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان

في الذهن كما اشتهر ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول انما هو الذي مكتوب في اللوح

المحفوظ اذ ما بيد بكر المدرك ونحوه انه هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن

مطابقته للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام

والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من ثبوته او هو مكتوب هناك

وان اخطا

وان احفظ الواصف بربه فتم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته

لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق

والكذب على كل المذاهب بالحفظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر

فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه

في الخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله

زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما الخبر ممن

يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا

لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب منفكا فان الخبر

هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب

النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط

فلذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا بكذب

وهو داه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي

على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في تفسير صدق الخبر

هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر الانفسي من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب

التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم

لكاذبون حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف

الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين دليل فعلم ان ذلك الاستدلال

لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبر من ميثي انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون
بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لانه كذب
عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان يصير اتصاف الخبر بكونه صادقا او كاذبا
بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتم حتى
لا يتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب
الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى آخر وحاصله
انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته
لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة
الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية
يتقريب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لاجل كونه مخالفا
لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله لكاذبون الى هذا الخبر او لا ومنع كونه لاجل
مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم
من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال
النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك في تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد
من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد التقييد فتقييده
بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه ههنا ثم بالتامل فيما ذكرنا يظهر وجه
بطلان سائر الفروع التي ذكرها ره وافقه الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد

الفرع

الفرع الاخير لكنه رحمه لم يذكر فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب الجمهور ومذهب
الجاحظ رحمهما الله تعالى كما ترى ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان
بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق
هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه
لانه مصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم
بصدقهما على تقدير ها فيكون ذلك عليه الآن ومثله لو قال ان شهد على شاهدان
اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل هذا اوضح
لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط
وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على
مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه
نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه
وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضد قال في اخر كلامه وهذه المسئلة
لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون
الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما فهمه التفتازاني ايضا
ولكن يمكن ان يكون مراده من علام النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال
في ح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا تتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود
تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق

بالاصطلاح علما بشرعيه كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي
انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول
ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بعلم الاصول ولا ريب ان كثيرا من
المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب اولا وكذا
صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا
فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل
هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الكلية كصيغة
افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب
للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي يسبقه
مضاف ومضاف اليه مثل له علي الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد
مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية
ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذا من وما
وانهما لذوي العقول او لغيرهم بل في اصل مدرك اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح
كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا فيما ادعي فيها ثبوت الحقيقة
الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء
ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بعموم حال استخراج الاحكام الشرعية بان ينازع
في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم

او خصوصه وهل يفيد اخبار عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكذلك ما يتعلق بالموضوعات
التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول
عن سائر الاوضاع اللغوية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو
الكرش او الشيء الاصفر الذي يجتذب منه من اللبأ وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب
من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وما شابهها ولا من باب الصلوة
والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم
ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما
يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وقطع العرف
واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية
وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات
عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة
المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة
الخبر والانشاء والبحث عن حال الخبر والانشاء حقيقة الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل الصعيد والا
نفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من جهة الخبر لا من حيث دعوى تغيير الاصطلاح
كما نقل عن الاجلاء ولانه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول
فبقي الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور
او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان

كلام العضدي لما كان في آخر المبحث قابل للماذكرنا الا انه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والذي

يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه

حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيحكى تنزيل ما ذكره من كون

المسئلة لفظية الى ما ذكرنا او الكلام غيره فلا يحكى تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع

في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين ره في ح يب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث

عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وفي آخر

كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعهودة ونقله الفاضل الجواد في ح الزبدة ايضا

وننظر منه فيما قبل نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة

كالنزاع فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة

كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم

بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضم وهو الخبر الذي

لا يعلم صدقه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع

في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة

حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر

اللفظ بما هو خلاف المشهور وهو انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا

لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المنازعات وجعله

نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقرر لا يجدي الاطناب

فيها

فيها كثير نفع صفة تفضيلية لا نوعية صحيحة ولو كان الفرع التي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره
لكان فيه نفع كثير فتأمل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في غاد مقاصده ومبانيه
ولا تنظر الى نفوذي كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة والي بعين العتاب
ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصطلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب تنبيهان
الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا الا ما هو المراد منه
فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف بالكذب وان
لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رأيت رجلا فهو صادق
لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل
موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته
واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره
ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عادلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم
ذلك الاتصاف دائر مدار ظهور الفساد ثم بتبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب
من خواص النسبة الخبرية لا التقييدية في مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق
بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان
صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين
ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة
عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات

التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي بوقوع نسبة اخرى يطابقها او لا يطابقها بل انما
اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت
زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بانها موقوع نسبة اخرى خارجية
عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة
الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة
والا كاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي جوز معها كلا الامرين
على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية
على وجه لا يشعر من حيث هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة
الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع
فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة اي الصدق والكذب
فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانما تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم
نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا فقد ظهر
ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص
هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية
المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرهما مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق
والكذب فمن نذر لمن قال صادقا او كاذبا احد يا زيد الفاضل لا يبر الناذر باعطائه وان
لم يطابق الواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة **قانون** الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق

او ظنا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويا
فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد
نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل لمطابقة الخبر
لما هو كذلك في نفس الامر منه والثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر الصحيح
والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس
مثل خبر المكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر
او آحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا
ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر واما بالقرائن الزائدة عليه فانها
لا ينفك الخبر عنه عادة عن الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن ولا بغير القرائن
كالعلم بمجرده او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر
ككونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع لكونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه لكونه
قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فعلى
يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في المتواتر
تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطئهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك
ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد
بنفسه احترازا عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من الامور المنفصلة يقتضي
انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا سيما

مع ملاحظة ما يذكر في نفي تعيين العدد وان المدار على ما يحصل منه العلم وهو يختلف
باختلاف الوقائع فلا يقتضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه بمعنى ان الواحد بل ثلثة في واقعة وحصل
العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة
يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زائد
على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما
ذكروه غير مطرد فلو لم يمنع من ملاحظة حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم
فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب
عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق المتواتر
وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طايفتان من اهل الهند اولهما
عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان
والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن ماضي لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان
النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم موسى وقوم فرعون ضرورة من دون تشكيك
كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبهة واهية منها انهم قالوا لو لا انه كاجتماع الخلق الكثير
على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة وفيه انه مع انه ممنوع بوقوعه كما ذكر ثانيا انه قياس مع الفارق
لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكر وثانيها انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين
لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثها لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود
والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه

لاشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استاصل اليهود
فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك المتضادي مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع
ولا يمنا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه
ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا
بالبلاد والصين و رستم وحاتم ليس من جهة التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهتهم
بل الظاهر من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او لظهور ان سكوتهم
مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثيرة ما اول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك
العصر ولا نقل عمن سلف في غيره يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة
وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب
لا من باب التواتر بل الذي يحصل للناس من باب التواتر ليس من باب تلك الامثلة والمثال
المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك
وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر
او على ملتهم ليس من احدى القبيلتين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم
بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفة من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر
الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما وربما
ان الكذب يجوز على كل واحد من الآحاد فيجوز في الجميع لانه عبارة عن الآحاد ومنه
منع اتحاد حكم المجموع مع الآحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل

واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات
في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للمحسوسات فان غاية
مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان آخريان اتفقوا وان على من قال بان
العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة
لما وقع التفاوت بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر
وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم في الفرق
ومنها مع انهما لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول
ان الفرق انما هو من حيثية تفاوت الضروريات في حصول العلم من حيثية كثرة المؤانسة
ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الظاهر لا يستلزم عدم المخالف لما انا هاهنا في السوفسطائية
وانما هو من حيثية بهت وعناد تنبيهات الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالمتواتر
فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري
وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل
في موضع آخر واختاره الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل
احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم
علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك وايضا لو كان
نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه
من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن

لا نجد

لانجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط
المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات
على قسمين قسم منها ما يحصل بعد مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات والضروريات
الدينية ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية
التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم
اصولية كانت او فروعية ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان
في النظر الى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار
مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم
يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان يعلم حصول العلم
ايضا اذا ذهل المقدمات فلذا يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل
في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات
لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو
ذلك فنعم صار بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة
ولما ذكرنا يظهر كلام سيدنا المرتضى ره حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك
وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورية من فعل الله تع
ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير
من احكام الشريعة والنص الحاصل من الائمة ع فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل

الذي اشرنا اليه واورده الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا

انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتردد في ان العلم الحاصل

بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او من جهة كسب العبد التي

في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها

حين حصول العلم اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم

اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الجلي او التفصيلي

فان من استنبط اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك

فكلما ترتب عليه نتيجة على ذلك الاصل بسبب علمه به اجمالا يصدق انه من كسبياته واذا احتمل ايضا

ان يكون مع ذلك القاء العلم في ذهنه بفعل الله وجريه عادته عقيب اخبار هذا العدد

من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات يحصل العلم بالتواتر فيها يمكن ان يكون نظريا فضلا

عن ابتلاء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة

وانهم يستحصلون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم

لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل

للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا على المقدمات العادية التي يعرفها

اكثر العقلاء والا فلا تجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضره من نفعه وخيره من شره

مع ان ذلك مبتن على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن

ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا ما العلم بها ونظير ما ذكرنا

الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيل واحتج القائل بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا
لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس
وان هذه الجماعة لا يتواطؤن على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق
ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل
ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يق لان الكل مشتمل على الجزء وعلى آخر
غيره وما هو كذلك فهو اعظم وما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل
واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه في العلم الحاصل بالتواتر ضروري
بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن
وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه
من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب
جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين
بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وفي التفتازاني ان حاصل كلامه
انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة
نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا
من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب بعض
القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي فرع من النظري انه من باب نظريات العوام
فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتها المرتبة في نفس الامر

فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين
لا للنظري فكما فرق العالم والعامي كلاهما مساويان في النظر فيما يخفى عليه دون سائر النظريات
الثاني انهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط
في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور ومنها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع
فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب
وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين
والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل
هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وزاد بعضهم اشتراط كون
اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين
مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا ان كانت ماخوذة
في مهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر
في حصول العلم وعدم ضبطه في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم
وصلاحهم وتقويهم سيما مع انضمام حال النفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي
ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة في ماهيته فاصح قولهم ويشترط في حصول التواتر
ويحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات المهية عندهم والا فلا معنى
لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعدما اخذوا افادة العلم بنفسه في تعريفه فان
يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط

في حصول

في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة
باعتبار العقل او الاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب
وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى يشمل
الثلثة مع انه ربما يناقش في صدقه في الثلثة ايضا فلا يخفى ان يرى ان الثلثة ليس كثيرا واما ان
يراد به الكثرة المقيدة بما ذكره ولو يحفظ الى ان اريد من امتناع تواطؤهم على الكذب علوه
من حيث نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء مع انهم لا يقولون به ولا لازم
تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من حيث القراين الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترز ذكرا
من القراين الملازمة للخبر ايضا فالمتواتر ح هو ما كان افادته العلم من حيث الكثرة لا غير مع انه
ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور
للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت
لوازم الخبر فيتوجه ح ان هذا الشرط المحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب
بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى المبحث
الاول وهو ان التعريف يحتمل للوهم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه
وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرناه سابقا والذي يحضرني
من كلام القوم ما يوافق ما اخترناه التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين ره في ب
حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق

بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره
ووافقه المحققون مما اناف عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام
ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي
وكذلك كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته
عما شغله عن ذلك الافادة الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط
فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف
المواد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر
وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية
لا تليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر
لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة
ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب
ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم
فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع تنبيه ان تكثرت الاخبار في الوقايع واختلف
لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك فيها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر
المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا له بشجاعة
علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه فعل في غزاة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا
وهكذا وكذلك عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاحاد

فيلزم

يستلزم شجاعته وكل واحد من الحكايات الآخر يتضمن جود حاتم لان الجود المظاهر في الجود والحاصل
وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدء لها وعلمنا
وذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر
الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات
على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك
فيكم الثقلين لوجوده بتفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر
بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والسنور طاهر او الهر طاهر والسنور
نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار
بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف
الفاظها ايضا مثل النجاسة في الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد
في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي آخر الماء الا ما نقص عن الكر ينجس بالملاقات
وفي آخر ان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل تم ذلك على وجه فيها كان النجاسة في تلك الاخبار
مختلفة كما في قدم ولا شرب من سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وفي آخر
حين سئل عن التوضؤ في ماء دخله الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا
قدر كر وهكذا فان المطلق بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مفهوم بالذات
لا انه قدر مشترك منتزع من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي
يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب

المستقل او متحملة على بيان مطلب آخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية
على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الآحاد
مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا وآخر انه ضرب بكرا وآخر انه ضرب خالدا
وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الاخبار الواقعة ولحاظا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب
من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذلك لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك
ورود الاخبار فيما يحرم عنده الزوجة من الميراث بان يكون انحصارها في الجملة يقيني
لكن الخلاف فيما يحرم به عندنا فالقدر المشترك هو حظ الحرمان الموجود في ضمن كل واحد
من الحرمانات والخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي
قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهى الشارع عن التوضؤ من ماء القليل اذا لاقاه العذرة
وعن الشرب عنه اذا وقع فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا
فان النهي عن الوضوء في عرف الشرع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال
فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يتواتر الاخبار بذكر اشياء
يكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار
الواردة في غزوات علي ع وواردة في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول
ان يذكر تلك الوقائع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر
غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدوره بهذا التفصيل والتطويل
والمقام الطويل والكرار به من دون الفرار الا عن شجاع مطلق قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة

وهكذا

وهكذا آخر وقد قتل في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل
الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وهكذا اعطى حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة
في الاول مقصودة منها والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه
فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه
من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم ملاحظة كل منها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقائع
لا بحيث يدل على الشجاعة مثل ان يحكى ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال آخر انه قتل في حرب
آخر رجلا وهكذا فيحصل بملاحظة المجموع العلم بان مثل ذلك الاتفاق ناش عن ملكة نفسانية منه
هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك
في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقائع على النهج السابق هو مطلق القتل
والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع
هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختلط عليه
الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان
الواقعة الواحدة لا تستلزم السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات
ذلك وهو المتواتر لا لان آحادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام
في الباعث وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة
كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات
هو فذلك يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة

لافادتها تكثر بها الملكة النفسانية واما ثانيا فلان آحادها صادق يعني ان المتواتر في سائر

الاقسام لا ينفك عن صدق الآحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا اشتباه وان كان

من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها

كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقائع فضلا

عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما

لما هو الشجاعة او السخاوة من سماع تلك الوقائع وان لم يحكم العقل بصدق واحد

من الوقائع بعنوان القطع اذ لا اشتراك بينها في الدلالة ح والقدر المشترك انما يحصل

من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني

من الوجهين ومقتضاه انه يحصل لمجموع الآحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع

لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الآحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والا فكان

اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك هنا فيشترط في المثال مع ان المثال الذي ذكروه قابل لكلا

الوجهين كما عرفت وامثال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا يعني بما تقدم من

الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل آحاد الاخبار

على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو

على الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع آحاد منكثرة

الدلالة على شيء فكانت مقطوعا بها وعكسه ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار الدالة ورود نجاسة

الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها

عكس

فان اردت ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد
ان يقال ان المتواتر ما يكون نقل الخبر منوطا بالمحسوس

فيكون دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان
الحكم بالنجاسات المخصوصة كان وارد في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار
فان عموم الموضوع لا ينافي مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر
من اشتراط كونه منوطا بالحس وصوحبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك
بين الآحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرض المحسوسية
بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من خبر كل واحد من الآحاد
او من مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق الكبار على الاجماع المنقول
بخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل
اصل الاجماع وفهم اتفاق آراء الكل ومطابقة آرائهم لاقوالهم كما ان هناك الاقوال
محسوسة ومطابقة الآراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر معنى
بالمعنى الاخير ويمكن ان يوجه في الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول فرد محسوس
من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الآحاد يحصل
للسامع وكذلك فيما قبله فائدة خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت
وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا
ذكره ابن الحاجب وعزوه العضدي ووافق التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه
سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة فهو على هذا الواسطة بين الخبر المتواتر
وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه او قول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد

بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القراين الخارجة عما لا ينفك
الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظهر ان لملاحظة القراين
الداخلة في حصول العلم لا مفر يكون متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم
فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم يبلغ حد التواتر يعني لم يكن مما حصل به
من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت العلم به من جهة
الكثرة وان حصل من جهة القراين الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم
بخبر العدل الواحد بملاحظة القراين الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر
فعلى هذا فللخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القراين الداخلة ومنها ما
يفيد القطع من جهة القراين الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا
فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام
وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون لها في العرف والعادة
مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم
من جهة القراين الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ
على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض
ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه مر الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة اذا كان
قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بينا
من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ومرجع النزاع الى ان خبر الواحد

الخالي من القراين الزايدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني
فهل يفيد العلم مع القراين الزايدة ام لا فهناك اقوال اربعة واعلم ان القول بافادة العلم
مع قطع النظر عن القراين الخارجية والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذلك
اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقراين الخارجية ومحل نزاعهم في غير المحفوف بالقراين
الخارجية مخصوص بخبر العدل وعلى هذا فلنتكلم الكلام في خبر العدل الخالي عن القراين الخارجية
فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب
قوم الى انه يفيد غير مطرد وهو الظاهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل
الواحد بملاحظة القراين اللازمة للخبر التي لا تنفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة
خارجية اذ قد عرفت ان اعتبار القراين الداخلة لم يخرج عن تعريف خبر الواحد ولكن ذلك
لا مطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا
وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به لقوله
تع ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله
ممنوع لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع والمنع تعلق النهي بالعمل
بالظن في الفروع انما هو في الاصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه
لو حصل بلا قرينة بعد خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله
خلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل
العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز

بالقطع بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم

اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد

وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع

اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا

للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع آخر لم يتفاوت جنسه

القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك

الموضع ليس متوهم وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضر كالمتواتر فانه ايضا يختلف

باختلاف المواد كما صرحوا به فكما اراد من الاطراد بطريق الاولى وارادة نفي كون

ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يا باه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الى آخره وفيه ان

هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب العقلي مفروغا عنه فيعلم

ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضا

الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا يتأتى فيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب

الى آخره فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض

على القول بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فيمتنع لو دوم حصول العلم بخبر بسبب القرائن

الداخلة وآخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطا في دعوى العلم وكذلك لو ادعى احد حصول العلم

بخبر بعد ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فظهر ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد بحجية

صدق دخبر عدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد

بالمثال قضيتين وان يحصل القطع بخبر عدل لحصول القطع بنقيضه بخبر عدل آخر في مثل ما نحن فيه

ويشتمل السوء في جنس المتواتر لو فرض ان احد ادعى حصول العلم

حصول

حصول العلم بشيء لاحد من خبر بسبب القرائن الداخلة ولآخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن
ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد
ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد دائماً فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزماً ودعوى الاجماع
على خلافه باطل قطعاً وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة
ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل للآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر
ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة
فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له
مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة
منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانه يحصل من ذلك
العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجداناً ضرورياً لا يعتريه شك وريب بل وقد
يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق
او مات ولد آخر له فجأة واعتقد المخبر انه المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية
لا ينافي في العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا ما قيل
ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل
وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم فلا فرع
بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر يجوز موت شخص آخر والحق ان اصل حصول
العلم به مما لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلاثة المتقدمة والجواب عنها

مثله مما ذكرنا منه فلا يفيد هذا ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية
لم يقع في الشرعيات اصلاً وان امكن حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين
وللمقاربين بعهد الائمة عليهم السلام مما لا يمكن انكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلية واما
في امثال زماننا فلم يتفق عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ ره في اول
استبصاره من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو
ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر الواحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية
صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعياً بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر
المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسألة انما
هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا قليلا ومخالفة الاخبار ربما يقع في ذلك ودعوى بعضهم
قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد
قانون اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدوره في نفسه
وصدق مضمونه وان كان نصاً في الدلالة لا دائماً قيد فاتهم بذلك لانه قد يكون مضمونه
قطعياً باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة
في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه
قطعياً لكن يكون مضمونه ظنياً باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصاً وخلافهم في هذا
المقام ايضاً ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن فظهر ان
الخبر الذي كان صدقه قطعياً بنفسه وبمضمونه خارج عن المبحث فما اعترض بعض الفحول

المعتبر

لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اذ لا يلزم

من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف يعتد به عن اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة

من الناس متمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام او تحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار

عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا لجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيهما ما فيه ويمكن

توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا قبيحة ذاتيا وكذا الواجبات واجبة ذاتيا ويحتمل تحريم شيء لكونه

سما او موجبا للفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبتين للقساوة وظلمة القلب

وتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن

الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ويمكن دفعه بانا نرى

بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم

كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه تدارك

هذا النقص من شيء آخر من الشرائع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكليفات

فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب

الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بالجواز هو المعنى الشامل

للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه

بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور

كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة من قدماء اصحابنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن

ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا

دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما

بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق

فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب

القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وهو ظاهر الفساد

هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية

ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم

يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عادل فالمطلوب داخل

في المفهوم وان لم يكن هو هو وغيره اولا ان ظاهر الاية ان جاء الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم

يجئ الفاسق بالخبر الا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور

حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم

يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول

في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث

يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن

هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيتبادر منه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم

وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام ومتروك للعرف والعادة بمجرد احتمال

كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة

الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لغة او عرفيا والكتاب والسنة

انما

انما هو دائر على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف
فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه
في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان منعه ومفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية
مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الآية
ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان
فيتجه الاستدلال بالآية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو
لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب مدفوعة بما اشرنا اليه من معنى الجواز
وبعدم القائل بالفصل من قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال
انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول
وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيها وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب
نزول الآية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب
الى ديارهم ركبوا مستقبلين له فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت
الآية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى آخره انما يجري فيه وفي مثله لا في مطلق الخبر والمقصود
اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ
فاسق مطلق شامل لان على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد المخصوص لناسب العهد والتعريف
باللام والثاني بان التعليل لبيان خبر الفاسق مع صرف النظر عن مثل هذه المفسدة العظمى لا انه علة مطلقة
وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا بان التعليل

بعيد المطلوب او مفهوم صريح يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها لخبر العادل عملاً
بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يتحقق في مورد نزول الآية
لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد او فلا دليل على حجية خبر العدل مطلقا فما هذا
فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي ان يقول
ان جاءكم احد ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في المورد لا يضر بحجية المفهوم لامكان
التخصيص بغير اخراج المورد عن عموم المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير هو التعريض
والتعبد فالعدول الى غيره بعيد بعد سوى ذكر مثل احد ونحوه بل لا على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم
مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق
فانه لا يقبل اصلاً منفرداً او مع ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه اصلاً
لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة
واما في الردة فمع انضمام الغير الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر
عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم والمراد بالـ
لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر ولفظ الطائفة اوفى بعدم الدلالة بل الظاهر ان المعرفة
مطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله
ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار
الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم

بعد ذا

تحصيل حصول العلم لهم بلا حفظ كل واحد واحد منهم بالنسبة الى جميعهم وكيف كان فالمقصود
بيان حجية خبر الواحد لا حجية مجموع خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق ثم اجاب المنع وأما
دلالة الآية على وجوب الحذر فلان النهي بل المستفاد من كلمة لولا ابلاغ على وجوب النفر
وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار
وعدم وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمشهور في وجه دلالة الآية
ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها من ظاهرها واقرب مجازاته
الطلب الذي هو في صيغة الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل
ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ونحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه
ان حصل المقتضي له يجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا
قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة
بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى انه يستحب
يستحب الحذر بمعنى انه يستحب العمل بخبر الواحد بمعنى العمل على قوله مطلقا فانه حينئذ يكون خبر الواحد دالا
على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يكون يستحب ان يعمل بمثل
الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة
اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار
الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد
للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب

الواجب لا يقصد الا انه افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يقصد لمرد آخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الآية او الاجماع اذ عند هذا التخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه ان اعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كما يتبين فيه ان المكلف مخير بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسألة بالخصوص من الشرع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسألة حكم من الشرع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما لو اعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيقول ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اى الفرضين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر كما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المتخالفين في الرأي او الى الخبرين المتعارضين المتنافيين من جهة الترجيح فهو غلط لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد لطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشرع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى العمل فرخص لنا الشارع الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم الاول حين فقد النص والاصل الثابت بالعقل

والشرع

والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزئيًا وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال
عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب
والسنة لا من باب التخيير الذي دل عليه الاجماع او الاضطرار من جهالة الحكم وهذا
التخيير غير مقصود بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وغير مقصود بين الاصل
وخبر الواحد والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل
عليه بوجهان الحدث المستفاد من الاثر على ما بني عليه المداول انما هو من باب المسائل
الفقهية المستنبطة من آحاد الاخبار الآحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر
عن دلالتها على الوجوب مثلا بعد اذا عارض خبر الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن
يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في صفة التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان فيه
فلنا
به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهمه
اخراج للخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين
الاعتقاد بجواز العمل بالاصل بخبر الواحد عند علام و قيل اخذ رافع للاصل الذي هو من
المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير والوجه
احدهما فان الاعتقاد بجواز بالعمل الاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد
بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل
لتكاليف
بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال با
فعلا يجوز استخراج الحكم منه فيمكن من العمل به فيحصل معه منه الواجب فيجب الاتيان

فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن نقول على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير

بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان

فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع

بل اوجبوا ذلك في المقام مع انه اول بعدم الوجوب فكيف يتم بالاستحباب مع انه لا دليل

على استحبابه وانت بعد الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه وسنشيده في محله فيمكن

جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة تبعية فشبه

حصول الخوف والاطاعة مرة وعدم حصولهما اخرى احيانا من جهة تفاوت الانذارات بالقطع

والظن او المخبرين بالصدق والكذب والمستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان

المترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال

المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وحاصل انه لا دليل الا على وجوب الحذر عند الانذار

وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك

غيره بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب والمباح

في دليلها دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكمال مناسبة الاولين وقد اعترض على

الاستدلال بالاية بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد ويجاب

بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي يحتاج

الى صنف مستقل مثل بني هاشم او بني اسد ونحوهما لا مجرد ما يصدق عليه الفرقة

لغة فيتم الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين

والتفقه

وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفزع مع انذارهم بالتهديد على ترك التفقه
فيه لا لاستقلال العقل فيه في الباعث دون الفزع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين وانضمام
بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه
في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الآية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو
خارج عن المبحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرفهم بل
هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله
مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر
من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر ثم هذا كله مبني على المشهور في تفسير الآية
ايضا واما على التفسير الآخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه
واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث
قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية فان المنقول عن النبي ص
وللائمة ع ايضا من الهدى فيظهر وجه الاستدلال مما بيناه سابقا من التبادر فان الظاهر
من وجوب اظهاره انه يجب على السامع الامتثال به ثم والرابع استمرار العمل بخبر الواحد
في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة
ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه ص به بل
كان ص يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام
بدون اعتبار عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة ع ومن يليهم من اصحابنا القدماء وكان طريقتهم

روایة اخبار الآحاد وتدوینها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثیقها وتضعیفها
وتقریر الائمة ع علی ذلک بل امرهم بالعمل بها کما یستفاد من تتبع اخبار کثیرة لا نطیل بذکرها
فلیس احتجاجا من ارادها فی مظانها بل من الواضح الجلی الذی لا یقبل الانکار ان کل واحد من اصحاب
الائمة ع المترددین عندهم السائلین عنهم کانوا یاخذون الخبر وینقلون الی غیرهم للعمل
ولم یکن یحصل بخبر کل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلک کان الائمة ع مطلعین علی طریقتهم
ویقررونهم علی ذلک واحتمال ان کل ذلک کان مع القرائن المفیدة للعلم مما یاباه العقل السلیم
والفهم المستقیم فتحصل من جمیع ما ذکرنا ان اطباقهم علی هذه الطریقة من غیر نکیر منهم علی الجواز
فیدل علیه الاجماع وتقریر المعصوم ع بل امره وصرح بالاجماع الشیخ فی العدة حیث قال واما
ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا کان من طریق اصحابنا القائلین بالامامة
وکان ذلک مرویا عن النبی ص او احد من الائمة ع وکان ممن لا یطعن فی روایته ویکون سدیدا
فی نقله ولم یکن هناک قرینة تدل علی صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا کان هناک قرینة تدل علی صحته
کان الاعتبار بالقرینة وکان ذلک موجبا للعلم ونحن نذکر القرائن فیما بعد جاز العمل به
والذی یدل علی ذلک اجماع الفرقة المحقة فانی وجدتها مجمعة علی العمل بهذه الاخبار التی
رووها فی تصانیفهم ودونوها فی اصولهم لا یتناکرون ذلک ولا یتدافعونه حتی ان
واحدا منهم اذا افتی بشیء لا یعرفونه سألوه من این قلت هذا فاذا احالهم علی کتاب معروف
او اصل مشهور وکان راویه ثقة لا ینکر حدیثه سکتوا وسلموا الامر فی ذلک وقبلوا
قوله هذه عادتهم وسجیتهم من عهد النبی ص ومن بعده من الائمة ع الی زمان الصادق جعفر بن محمد

الذی

الذي انتشر عنه العلم فكثرت الروايات من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا
لما اجمعوا على ذلك ولا انكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط
والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم
لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوه وانكروا عليه وتبرءوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف
من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى
لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وفي موضع آخر ان الامامية
ما الاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة ع
والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى
المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ونقله صدره ره ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه
من بعده ونقله دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء
وتتبع احوال اصحاب الرسول ص والائمة ع ولاحظ الاخبار الدالة على حثهم في العمل بكتب
اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة
ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم بل اساس على شيء
بني آدم على البنا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه
لو كان العمل بخبر الواحد جائزا واقعا في زمان الائمة ع لم يخف على مثل السيد ره مع قربه
بزمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين

الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع عن العمل
بخبر الواحد طريقة للائمة ع وظهر ابطال الصادقين سابقا من باب حرمة العمل بالقياس ولم يخف
على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ره
ومن تبعه لما بيناه ولما سنبينه ان شاء الله تعالى ثم ان الحاصل للادلة الدالة على حجية ظن المجتهد
في حال غيبة الامام ع من امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من
الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار ونحو
المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة
دلالته وان هذا المظنون هو المراد او غيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين
والمعاصرين للائمة ع والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل آخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون
او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة
على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما
يتم في امثال زماننا ويدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز العمل المجتهد بالظن
الا ان ما انحصر الدليل في مقابل من لا يجوز العمل الا باليقين او بظن ثبت حجيته بالخصوص من الشارع
والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد
واستدلالهم عليه انما هو لاجل اثبات حجيته بلا تردد من قبل الشارع لينتهي حجيته في زمان انسداد
العلم ايضا او لاجل رفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع
على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل

بخبر الواحد وكذا استدلاله في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع

وعلى هذا فقس ساير المقامات التي استدلوا على حجيتها من القياس المنصوص العلة ومفهوم

الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة عامة للكل وجوه واسدّها ما ملخصها

تقدير على استنباط حجية خبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية

منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصوم

في التكاليف وليس في غيرها علم من نص او اجماع او حكم من العقل القاطع ما يدل على الحكم اليقيني

فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والنظم والاجماع والعقل القاطع

لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل

منها التفصيلات وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه منع

في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق ما بين افراد الظن من حيث هو فاذا

حصل ظن اقوى من غيره فيجب صيرورته معتبرا بل لا مرجح لكونه اقوى بل الظن انما هو من حيث هو

وملاحظة القوة والضعف انما هو من ملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك

بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع

ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن

بل للاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلومية

معه لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة

فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد على

بهذا الدليل ليقين ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها
حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من نص او اجماع نحكم
به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب
التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على
اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم
جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن
الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل
العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد عن النهي عن اتباع الظن وعلى هذا
ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب
سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن لنا مندوحة عنه كالجهر
بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا
ترك التسمية فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية
وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل
المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فان قوله وما لم يحصل
العلم به نحكم فيه الى آخره ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كما ترى لكنه
خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي
لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن من الاتيان به بان ياتي بالمحتملات

يجب

بحسب المقدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير المعروفات باي مثال
نزمان بل انما تكليفنا هو العمل بالمعروفات او المتيقنات قلنا التكليف بغير المعروفات يقيني
فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها بالنص مثل وجوبها او مطمئني الركوع
والسجود وليس صح انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا المعروفات اصول
اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بتفصيلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى
وثبت وجوبه مثلا بالنص او بالاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون
التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي
واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة
انه رجل او امراة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء
وباي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل معرفته الا باستعمال الظنون
كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه
من العبادات والمعاملات والاحكام نعم قد اتفق عليه الاعتماد على ما علم بالنص او بالاجماع
في تحصيل الفقه فقد تغافل ولعله رحمه الله هنا في مقام المجادلة والتحقيق في نفس الدليل وانت
خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان فيه بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الى آخره
هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يراد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فلا نعم
كونه مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين
من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد

ورود الشرع فالعلم بان عنده احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم
قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك لكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح
في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ففيه سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا
للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات
التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يبعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد اذا
حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا فلان قد يتوكد ذلك اه يرد عليه انها
عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول
عمومها لو دل على حجية ظاهر القران لما نحن فيه ثم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول
الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك
الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قد اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى
الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه
مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لها وما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل
البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا
من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا مع ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث
الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت
بالاجماع والنص لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح
اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الحكم لابقاء الله

بلادون

بلبعض الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع
عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط
في نفس الامر بحيث نفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء
الفصل واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر
هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث
الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا النحو مراده ره وانما المناسب
لما رامه من المثال هو ان يؤتى بنجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد
في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب
الاجتناب وح فالجواب عن ذلك مطلقا ما فصلناه من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة
مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات
على ما فهمه والحاصل ان الكلام في ما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل
الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه
في مقابل اصل البراءة فمراده فيما لم يكن فيه دليل غيره ان اراد ان هذا التخيير الذي هو
في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بطلانه ظاهر اذ لا يعارض
دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا يعمل به بل يرجع الكلام فيه الى
مثل ما مر من ان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله ما مر ح هو ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول
به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بايهما اختار من القولين

وعلى فرض اختيار كل منهما مصيبا واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع
الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجزاء ووجوب الاقصات لكن
احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على
وجوب احدهما فنفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع
الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخييرا في اصل المسألة
كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وانه يجب الا ما
صرح الشارع بحرمته وثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة
بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النفس فاذا حصل الظن بقول خبر الواحد اكثر مما
دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وفي التسليم من قبيل ما نحن فيه على اعتباره
من الظنون كشهادة العدلين وغيرهما فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين
ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن
الحاصل بهما كالفتوى والاقرار ونحوهما الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره [illegible] وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا
ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل
بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق
في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم لا بمعنى كون الشيء
ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجح في تركيب الترجيح بلا

مرجح

مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم فان الترجيح بلا مرجح قبيح وظلم فرد وكذا ترجيح
المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل
بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن
واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل
واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه
على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر فتويهم في انعقاد
الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف او الاحتياط عند فقد ما يفيد
القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكما انه
افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا
اولى فانا نقول اولا ان وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه
من ظواهر الآيات مع ان الظواهر ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان
الآيات فيها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية
وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها
وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا
اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها اذ الاثبات على فرض تسليمه لا يتم الا بما
من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان آية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ معللة
بما علل فلا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه

في مسئلة فيها شهرة في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الآخر من دون عامل
او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت اولاً حجية خبر الواحد في مثل هذا المقام
فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل اتوقف واحتاط فاقول
كيف تصنع فيما لا يمكن فيه ذلك فيه بل اقول لك ههنا كلاماً هو عبرة لسائر المجتهدين والعاملين بالظنون
في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مفاسد طرفي الفعل والترك في كل باب بجملته
ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس
لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر
قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده ايضاً
حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف
ورفع المفاسد وقطع التعادي بين الناس والاصلاح بينهم ايضاً حسن بل احسن وهكذا
فاذا ورد عليك مسئلة وتردد الامر بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط
فيما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من حيث ما ورد لك من الآيات والاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن ومثله كونها تشطع عن المدخول فيه فتذكر ايضاً ما ورد عليك من الآيات
والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر
ولا ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك
ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان
ايضاً قد يصير عالماً صالحاً متنسكاً لاجل تغرير العلماء والعباد فترى انه يوسوس في احكام النجاسات

ونتيجة العبادات الى ان يجعل الانسان صنادية عن طاعة الله ولا يتعرض لحال الامر الا لسانه
في الاجتناب على المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسين المجتنبين عن
الطاهر اليقيني بسبب احتمال الورود بها النجاسة ولا يحتاطون ابدا من اكل لحوم اسواق مع
ظهور ان اكثر الجزارين ممن لا يعمل على دينهم وتقويهم بل ولا يدرون كثير منهم مسائل
الذبح والتذكية فلعلهم اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل المسكر بل ولبس
منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم طلاؤها بالرطوبة وكما ان علم التنزه
عن النجاسة موجب الهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما
يغلب لعقيدة لزوم القصاص وعدم الاحتياط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء ويلهيه
عما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حيوة وعن الغفلة حال اولياء الدم مع ما بهم
من الوجع والالم وان موكده عما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول
لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجري على فتوى
القصاص فان مسئلة مثل ذلك بسبب انه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت
ماله لا تجد يقينه بالمعاد وعلمه بجهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير
زايدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل
الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما نهيتك عن التزام
الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك افحش
من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل

على مقتضاه الثالث ان مخالفة ظن المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون
واجب يمنع ان مخالفة الظن للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع
على ما يتوقف التكليف به يؤمننا الضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية
الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يدعى انه مخرج
بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه فلا بد ان يكون مطردا وربما
يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم
في العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ووجوده
وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز مؤكدا بان بقي الاصل
من براءة الذمة عن هذا التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يوجبه على
مخالفه فظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره
من المستند فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع تع ممنوع وهو
اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله تع ونصب الامام لاجراء
الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف وقع ذلك
مخفي عن الامة وان كان بسبب ظلم الظالمين وكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل
وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرائعهم صار نائبا
عنه عند تغيبه بلا ذكر كما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج
الامة اعلمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد

لجميع الأحكام مقدار طاقته يوقع احتياط الأمة عند احتياجهم وان لم يمكن فعليه
الاجتهاد واجباً ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل بالتعيين فناب ظنه مقام تعيينه
ولما لم يمكن اثبات التعيين بحجية اخبار الآحاد وظواهر الآيات الكتاب
في زماننا لما اشرنا من اسبابها مغايرة الامر حصل ظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البرائة
فلما عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول
ظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيه الى اصل البرائة لا يخفى انه على هذا التقدير يرجع حال
هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة
الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن
بالضرر فقوله مع انه منقوض برواية الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة
معركة للآراء والاستدلال بالآية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجيته هذا الظن كما مر
مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان في ذلك
من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف
المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان ينسب حجية
هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من
المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل هو من الله جميع الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله
والحاصل انه ان لم يجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول
الظن بعدمه لا لانه فاسق فان حصل الظن به وهكذا الامر اذا ورد النهي بالقياس ايضا

بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي اليه الظن بالحكم من الادلة التي

مثل ادلة الاخبار الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك

هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان الظن

الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف

ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل

من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية

للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني بنفسه

مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من

حيث انه يفيد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى

قابل للاستثناء فيبقى انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع

الا بالقياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن

ثم يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ظن ضعيف بل الاقوى

يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم

بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس

فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو في تعيينه نرجع الى سائر الادلة

وان كان مؤداها عين مؤداها قلنا به فانه يمكن منع دعوى بلا اهتمام ضد القياس

حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن نسبيا من السلاد

باب العلم حتى بالقياس لينفك في المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فإن عملت
بأصل البراءة ح فلو لم يعمل به أولا قلت المناص ح هو المناص حين تعارض الأدلة التي لم
يوجب شيئاً مع وجود الأدلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى أو يبني على أصل البراءة
وكذلك في الظنون الغير المعلوم الحجية إذا تعارضت أو فقدت فيتوقف أو يعمل على أصل البراءة ثانياً
وعلى عدم جواز العمل بأصل البراءة أولاً لأن الثابت من الأدلة أن جواز العمل عليه موقوف
على اليأس من الأدلة بعد التفحص كما يجب العمل عليه بعد اليأس عن الأدلة في الأدلة الاختيارية
فكذا الحال في الأدلة الاضطرارية فإن قلت ما ذكرت من منع بقاء الحجة عند انحصار العمل
في مثل القياس مثلاً وغيره من الظنون التي لم يثبت حرمته بالخصوص أيضاً بل يمنع منع
بقاء التكليف ح ليتم قلت ما دل على حجية العمل بالقياس وغيره من الظنون ليس
بأقوى دلالة وأشمل أفراداً وأوقاتاً مما دل على بقاء التكليف إلى آخر الأبد في غاية الأمر
على عدم الوجوب بناء الدليل على الحجية ثم أحد المقالين في هذا المجال ليظهر حقيقة الحال وأقول
عن أن حصل في إقامة الدليل على الظنون وإثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص بمميزاتها
من غيرها أنه لا ريب ولا شك أن الله تعالى بعث رسولاً وأنزل كتاباً وسنن شرائع وأحكاماً
وأراد من عباده العمل عليها وطريق إبلاغ الأحكام إلى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى
إنما هو بالنطق والكلام غالباً ونطقه تعالى مع عباده لنيل الأنبياء ورسوله إما بتلاوة كتابه
عليهم أو بحكمه بنفسه وبيانه إياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين
المشافهين من الكتاب أو سنته ص فلا كلام فيه ودعوى أنه حجة على العباد ويجب متابعتهم

وحصول العلم من الخطاء ولو بضميمة المقام مما لا يليق في امكانه ريب وشك وكلما
حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها
عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك
كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات
على ذلك بعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات
مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف اليهم والسهو في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا
هو التخطئة وان حكم الله الواقع واحد في نفس الامر ان علة العبادة في القلب والايمان
بالله هو اصل للتوصيل وخلع الاسواد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على
تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة
الناشية من المصالح النفس الامرية لكن العلة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان
وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقريب بها من حضرة الله الطاعة فاذا فهم المكلف
من خطاب الشارع معنا علميا بمعنى الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز
بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد فاذا فهم
معنا ظنيا على مقتضى ما هو المعهود في لسان القوم الذي انزل الكتاب وبعث الرسول عليه
فيهم وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة
ايضا لئلا يخلو عمله عن الاجر فاذا كان الغرض لحصول الانقياد بل وهو لديهم وبعد ملاحظة
هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر

في كل شيء على انه مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب
وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن مظهره من جعل الشارع مناط تفهيمه النطق
بالالفاظ الذي جرى عادة الله بانها لا تفيد التعيين في الاغلب ازيد من هذا الظن
ويكتفى به عما اراده في نفس الامر لانه غير قابل للمطلع ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته
وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات
الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين
المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار
يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه
حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا
اللفظ المقطوع الصدور حجة عليهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم علم
ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم
لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل
الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان
لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد
من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا
فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال
المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات

يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والوسائل لا يؤملون ان يبلغ اليه كتابهم
ان العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهم
من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب
العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما يشتمل على
الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز
وسائر الفوائد مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض
على كتاب الله ثم يفيد ان الكتاب من القسم الاول قلت لو لا نقل الكلام الى تلك الاخبار
ونقول ان الاستدلال بها ايضا غير موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل
القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها
ظنية الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخبار وثانيا في دلالتها
وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جائز لهم
ولا قاطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما ذكره
الاخباريون وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض
مع القرائن الخارجية يفيد القطع بجواز العمل منه لنا ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة
واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور
عنهم ع فيحتمل ضعيفا ان يكون من المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها

نعم

تفهيم المشافهين وبلوغ نفس الحكم الينا من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا نعلم من حاله
رضاه بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظننا معلوم الحجية فهذا هو الفارق الذي يمكن ان يتوهم
انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البرائة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة
الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به
اذ اقوى ادلته الاجماع وهو مع تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع
خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن عصر الصحابة غير معلوم وكذا القدر المسلم منه
خبر العادل والمسلم منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه
اضعف منه او كان معمولا به وهو مفقود او لم يبحث السوانح من المعارضات والاشكالات
في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا اليه منها في مباحث التخصيص
وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة
ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال وجودها
فيما لم يطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا انهما
من باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن
ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون
من هذا الباب بانه يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب
اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا فلا اجماع على مساواتنا
في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام

لا يحصل منه الفقه وبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيليات المجملة كيف يمكن
تحصيل العلم بها الى حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا
على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خالياً عن الشوائب التي لا اختصاص عنها
الا بالعمل بالظن مع انه ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع
ولا دليل قطع اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع
ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب
والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة مدلولها وكذلك اصل البراءة ان سلمنا كونه
ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر مم
ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا
الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة
اجمالاً بالضرورة من الدين وكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات
فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل
بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة ايضاً او مع خبر الواحد في الجملة ايضاً مع عدم
العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بعينه مما لا اختصاص لنا عنه في علاج الاختلافات
الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العمل باحكام الله
مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يكلف
في جعل احدى من مقدمتي قياس قطعياً مع كون الاخرى ظنيا فهل ينفعه ذلك في صيرورة

النتيجة

النتيجة قطعية او من تحصيل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية
مثل تيقنه بذلك في صورة صلوته بقبلتين مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته
وغير حصول منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية
مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ويشكل فيما لا يمكن ذلك فيه
مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما من جميع ما ذكرنا يثبت حجية
خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام
انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وغيره في جواز البناء على الظن وانه لا دليل
على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية الظن المجتهد من دليل قطعي
وستعرف في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه
حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد
والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو لبيان من وجهين احدهما
هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل عنه والما ذكرناه في خامس الادلة
وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة
على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقد نعى ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن
دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن آية النهي

فانها مختصة بالنبي حكم ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب
شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما
ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن
ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافه
للمشافهة انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد
باب العلم وليس التمسك بهذه الآية لنفي حجية العمل بالظن الا التمسك بالظن الحاصل
بما هو مانفاه نفس الآية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية
الظن الحاصل من الكتاب فلعرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت
فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الآية انما يفيد العموم
لو كان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تعالى
ان الله لا يحب كل مختال فخور فيعني خلاف الاصل فلان الظاهر ليس كل انه سود للسلب
الجزئي واما عن آيات الذم فمع انه يورد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين
بالنظر الى سياقها وان قلنا ان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع
الآيات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما
ذكره السيد المرتضى ره في جواب المسائل المبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعى خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم على ضرورة لا يدخل في مثله ريب
ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة

ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج

على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل

من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار

الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها

في البحث عن العمل بخبر الواحد انه يتبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري

حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان

ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلم

منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية

تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتآمرون الذين يحتشم التصريح

بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط

في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه

ذلك انتهى انما نقلنا عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع

الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والا نتكل على نقله الاجماع ورجوع الى العمل بخبر الواحد

مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه

كما في القدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل في بعضهم

لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الآحاد

لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع

ووجود القرائن والأمارات ولذلك قد ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا
وبالأخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات
يرجح لا التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه
بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا
يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال زماننا
وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذه الازمان واما لو اردنا اثبات جواز
العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد
مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق
في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه تلك المخالفة فاعلم ان
انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك ابتنى
دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد
كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن
طريقتهم حتى ان بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال
علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل
الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد في انكار الامامية
للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا
الامامية في كتبهم ودونوه وعولوا عليه فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم بعد ما ذكر في وجه

الدعوى

الدعوى بين ما ذكرناه والكتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة
ثم نقل في الحاشية وجهها ما نقلنا عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بانكار
عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى دعوى مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم
وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بما يروونه اقول
ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكانوا المخالفون
من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان
سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله بامر معاوية في اداء بمائة الف درهم
بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان قائله وكذا غيره من المعروفين بالكذب
وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا
في ذلك مناصا واعملوا في احتجاجهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء
وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ره وقطع
ان ذلك مذهب لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب فوقوع امثال هذا من الغفلة
انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا
عند الامامية وعليه شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم ره تصدى
لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح
من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة
العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها

يتبين كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليبطل بمخالفتهم لو ادعيه فيه

ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا لاحظت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام

بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد في كلام المحقق له ووجه غفلته ره انه لم يكن

عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ره

ينادى باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القراين الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون

ولا حاجة لنا الى نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونت في الكتب

المتداولة الدائرة عند الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض

ومثل هو الذي نقله المحقق ره عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار

مقترنة بالقراين المفيدة للقطع بالصدور وسيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل

على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقراين المفيدة للقطع

لاصحاب الائمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك

عنده وهذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا

على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه

لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد ودعوى العلم

بجواز العمل بجميعها لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما

في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها

على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة

الى الاخبار

الى الأخبار وغيرها عدا اليمين ولا يخفى فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايض بعد التعليم
حجية اصالة لتحصيل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل
الخاص كما اشرنا اليه سابقا نعم ان بعض المتأخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم
عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فيها فانها ايض لا يفيد الا الاجمال
كما بيناه ان شاء الله العالم **قانون** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط يرجع الى الراوي وهي البلوغ
والعقل والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما يتم اذا اثبت جواز
العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان
بناء العمل عليه من حيث انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخاص فلا معنى لهذه الشرائط
بل الامر دائر مدار حصول الظن نعم فاشتراط هذه الشرائط لابد ان يكون للتنبيه على ان
الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن ولبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي
عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف
ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايض وستعرف الكلام في دعوى
حرمة العمل بالخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما
ذكرناه في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا
الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب
وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل
بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله تعالى وربما يمنعه من الكذب.

بخلاف الصبي وغير العاقل وذهب آخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به
ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون
الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده او سمعه
قبله فلا اشكال في القبول لاجتماع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس
وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجود العدل وقد
ما يرويه محمد بن عيسى بن يونس هذا لا وصغر له ولد الاسلام فظن بعضهم دعوى الاجماع على
ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية اما الاجماع فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورة
انسداد باب العلم نعم يقبل دعواه في تضعيف الظن الحاصل خبره والحاصل انه يمكن
الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة
امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى الآية
فان كان مستند الاجماع هو ليس هذه الآية فلا ينفع الاعتماد على الاجماع اصلا وان كان
المستند نفس الآية فغير مع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر للمؤمن
العادل بجواز صدق حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية لو تم فانه قد يكون الاعتماد
على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم
عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل
ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر
كذلك كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة

كما قد يكون

كما يكون فاسقاً في كون الشيء من الأفراد المعلومة الفردية لمفهوم فقد يكون في كون
الشيء من افراد ذلك المفهوم معلوماً وهما سيّان فيما نحن فيه بصدده ويمكن ان يمنع تسليم
صدق الفاسق على الكافر ايضاً لا يدل الآية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان
معرفة ثقته نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالاً كما سنبيّنه في خبر المخالفين وكيف كان
فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بروايتنا وان كان يثمر في غير الروايات المصطلحة مما
يحتاج اليه في الموضوعات وانما الايمان والمراد به كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور
من الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظاهر مقتضى
هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المنافقين ولا سائر فرق الشيعة وقوّى الشيخ في العدة
لجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا عليهم السلام اذا لم يكن في روايات الاصحاب
ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون
حكمها فيما رووا عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة
بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة
عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد وبمنع صحة الرواية التي
استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد به عمل الطائفة
اجماعهم سيما اذا نقله بعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قوله اجماعهم على
روايته وما ذكرناه سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا وتفرد الاصحاب
منهم كالسكوني فان المحقق ره في المعتبر نقله في مسائل النفاس وكذلك غيره واما على البناء

على الدليل الخامس في الامر واضح مما بيّنا وان اصحابنا فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية
والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ابن في العدة ان كان راويه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف
من الطائفة العمل على خلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته
وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن
بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد
هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه
ورده المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم
على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل منهم ولضعف كلام العلامة
في الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراطه الايمان في التهذيب ونقل
صاحب المعالم عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر انه سأل والده عن ابان بن عثمان
فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان
واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية اقول والاظهر قبول اخبار
الموثقين منهم انه لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم
فيدل على حجيته مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقائدهم
فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة
فان التثبت اما يحصل بتفحص حال كل واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل
التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره فيلزم ان يثبت في خبره لاتحاد العلة وان ابيت

على ذلك

عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة يكفي في ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر
واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء في الكيفية الحاصلة من تعديل
القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعدلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه
مزاج منها عدالية فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي اطرافها وهو الجربزة وتفريطها
وهو البلادة يسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود يسمى عفة والقوة
الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن يسمى شجاعة وحاصلها ما عرف الفقهاء والاصوليين
فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس يمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر
ومنافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة
كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض
الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المباشرة المطلقة على تلك الملكة يقينا
او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب
مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور الواردة
في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره والاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب
جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها
وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول
الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا وكان ثقة
بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الاحوال او فاسقا بافعال الجوارح

في رواية صحيح زاعمينا فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة
في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من
قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظ جماعة من متاخري
الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظ ان هذا القول ليس
من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظ الاسلام وعدم ظهور
الفسق بل لحجية المشهور ومنه يعلم ان جاءكم فاسق الاية وخبر الدال على ان الفاسق هو من ثبت
له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق
والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول
من البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار
يحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من لم يتلبس في كونه عادلا او فاسقا وذلك
الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة معلوم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت
الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم
بوجودها فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثلا ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة
الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول انى لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء
بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة
في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ح بمقتضى تعليق الحكم

كما هو مذهب بعض العامة بل لان آية التثبت وغيرها انما تدل على جواز العمل بخبر مجهول الحال وان لم نقل بجواز الاستعمال بظهور الفسق

ثا المنصق

على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ
وسئل من هذه الجماعة دون هذا يقتضي ارادة السؤال عمن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن
علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الآية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول
خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كونه
فيما بعد فلا يلزم عليه ولا ندم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة
العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت
الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو فلا يوجب السلام ايضا
مع ان العلم بتحققه مشكل لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنة عادة وقد
صرح بعضهم بان المراد الفاسق النفس الامري لا كما فهمه منه فقال اذا علق
امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح
او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب النفس الامر
لا بحسب معتقد المخاطب والا لانتفى من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر
المتعارف افادة معنى الخبر ومحض الافادة في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد
هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمجرد عدم اعتقاده
بما اخبر به وايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به
وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه حينئذ بمنزلة ان يقول اقم الدليل على انه في معتقدك
صلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان فتحقق ان المتبادر من الفاسق

هو الفاسق بحسب نفس الأمر انتفى وجه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المقصودة

واللازم للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة

لما ذاتهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع

صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين قيد لظرف النسبة والمراد بالواقع هنا

مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم

واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون متحققة في الواقع نعم ظاهر

المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة تلك

النسبة ولا يجب منه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار

فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة

في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال

ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم

به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر

الامر بالتثبت ليس بالورود للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو مما فهو

اولى بالقبول ومما بيّنا يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس الامري

ومعه امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل

في نفي الفسق وهو مما لا ان الاظهر ان العدالة امر وجودي والاصل بالنسبة اليها سواء

مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما

عموم نبيان في الأنسان والواجب وقوع مقتضاها ما لم يظهر خلافه والحاصل ان مجهول

الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة

ورق الجارية ونحوها فمنصوص ودليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله

على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما

مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع

قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا حجة واما حجة الشيخ رحمه الله انما ابطل اية التثبت لا ما

فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق

اما اولا فيمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبان علمهم انما يدل على قبول

تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القرائن اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى

ما ذكرنا على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التثبت ان من عرف

حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اخباره يحصل الظن بصدقه فالراوي

فيجوز العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفين وسائر فرق الشيعة والظاهر كفاية

الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان من خبر الفاسق بعد التثبت بمثل ما

يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي يعرف عدالته بالظن والادلة الظنية

فان المراد بالعادل النفس الامري بمقتضى الدليل الا ان العادل عليه نفس الامر

والدليل لا يفيد القطع ولا يفيد الظن والابناء على الدليل الخاص في امثال زماننا

كما لا يخفى واضح نعم قال المحقق ره دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستبعده

في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف
من الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف
غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه
في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما نرى بالعيان
ان كثيرا ممن لا يجتنب عن المال الحرام او المتهاون في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها
وكذلك كثيرا ممن هو متلبس بانواع الفسوق الا انه لا يستخف بكتاب الله وسائر شعائره
وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام كما هو ظ كلام الشيخ
نجي وظهور وسائر الفسوق ممن يعظم في نظره الكذب على الائمة لا يوجب عدم حصول
الظن بصدقه وكذلك اذا كانت طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان
ترك الكذب خاصا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور
ما هو اعظم منه مما اوعد على عدم الاعتناء بوعيده نعم ونواهيه فالاقوى اذن
ما ذهب اليه الشيخ ويوجه هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى اصل العمل
بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام
الخبر وانه حجة ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في علم
الرجال فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد
ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو او يزيد في الحديث او ينقص او يغير ويبدل
بما يوجب اختلاف الحكم واختلاف المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها

وبذلك

وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به
من يغلب ذكره سهوه لا من يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو
باطل اجماعا عن العاملين بالخبر بمفهوم الآية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص
بالضابط الاشعار المنطوق به من حيث التعليل وللاجماع ظاهرا واما بناء على العمل
بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام الثناء كثيرا
فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختار في هذا اللفظ
لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه لانا نقول
ان العدالة انما تمنع عن عمد ولا تمنع عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده
او كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الاحاديث
بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد
وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متيقظا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب
حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين
السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يتراءى احيانا
المنشئ لمن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سال ابا عبد الله ع
فقال اني رجل كثير السهو فاحفظ على صلاتي الحديث ويمكن ان يكون في وجه ان كثير السهو
في الصلاة لا ينافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك
واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما يحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها

بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من المعنى فقط
او بشهادة العدول وقد ذكروا ان من لم تقبل شهادته على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرايط
الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه فيما مضى فلا اشكال في جواز الرواية
عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفته في الدين او فسق في حال الاستقامة وكذا في عدم
الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان في حال استقامتهم وعلى المشهور ان كان
مخالفا في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون
وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو
عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة
ما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه
وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه
في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به في كل حال انتهى ومقتضى ما ذكره ترك رواياتهم مع جهل
التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان
خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد
الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر مؤمنا من غاية الشقاوة لكن
جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال العباد
فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل
هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين اول ما نواه

من اخبار

من اخبار امثال هؤلاء فقد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا ما في الرواية فعلينا ان نرجع
الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواة
في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل
جمهور الاصحاب والحاصل ان العبادة في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية
فلابد من التامل والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط
ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا وعند الاصحاب على رواياتهم ومثل علي بن محمد بن
رباح وعلي بن ابي حمزة واسحاق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى
عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتأخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيحكي
الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال الاصحاب للائمة كمال الاجتناب
عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم اشد منها
عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها
المطر ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري
عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان
الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او المأخوذ عن المشايخ المعتمدين
من اصحابنا كما كتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن
الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظ ان
ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني

عما هو القطع من كونها منقولة من اصله وتعليله ره يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب
الاصول وكذلك قول العلامة مصححا رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب
الاصول ايضا وتأليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه توقف في زمان
الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول
انهم اذا سمعوا من احد الائمة ع حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم
نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام **قانون** تعرف عدالة
الراوي بالملازمة والصحبة المتأكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا او باشتهارها بين العلماء
واهل الحديث كالصدوق ره فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك
كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء
وكونه ممن يكثر عن الرواية ممن لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية
من العالم بها اما بان يقول هو عدل او كما مر قوله او فقيه شهادته ان كان ممن يرى العدالة
شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على
قولين مبني كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني
ولا بد في ذلك من تحصيل مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر
المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عند الفقهاء اخبار جازم
بحق لازم للغير من غير الحاكم بحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال
الشهيد ره في القواعد الشهادة والرواية يشتركان في الجزم وينفردان في ان المخبر عنه

ان كان

ان كان امرا عاما مختص بمعين فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا ينقسم فانه شامل

لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان

وقد يقع لبس بينهما في صور الاول رؤية الهلال فان صوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية

ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وبعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن

ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما للترجمة ومن انه مخبر

عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب

لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام بمعين الرابع القاسم من حيث نصبه

لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات او الاشواط

من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه ونعم فهو كالرواية ومن انه الزام

لمعين لا يتعداه السادس المخبر بالطهارة او النجاسة فهو شبه الشهادة ويمكن القول بان

قوله طاهر ونجس لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان

ملكه فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع الحائض

والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة

عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل

عن الله عز وجل الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث او الامام الذي هو واحد واما

قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة لا لانه

رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع

ولهذا قيل وان كان صبيا ومنه اخبار المرتد في اهلية العرس الى ذو حبا ولو قيل بان
هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان شبيها للرواية
كان متوجها وليس اخبار اهل الهذا لاسيما الاخبار المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول
قوله وحمله هذا مزكى او معتبة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا طاهر
انتهى ما اوردناه ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه رحمه ما فيه من المسامحة في البيان
واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من
يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية الخبر المصطلح
الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء
فهو لا يتم لانه لا يصح للتفريعات الذي ذكرها من حكاية روية الهلال والمترجم وغيرهما
مما ذكره ولا يحمل التذكية رواية بهذا المعنى مطلقا كما لا يخفى وان قيل ان المراد الشهادة
لسائر افراد الخبر والعرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا
ففيه انه لا يصح لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون
المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر فلا مع ان
اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول
الراوي قال النبي صلى الله عليه وآله او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الكلام المحكي الشهادة
فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه رحمه في اول كلامه ولا التخصيص الحق
بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى

في الشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعل رد الامور المذكورة اجرا قسما ثالثا ايضا
مبنيا في ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر عن الشهادة التي هي الخبر
المصطلح فالتفريع والواضح ان نبي ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم
عن حق لازم للغير عن عند الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصلاح
والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك عند الاخير حكمه
الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد
في اثبات التكليف من ظن بالصدق ازيد من اصل كونه قول المسلم ليرفع الظن الحاصل باصالة
البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتعدد المحصل للظن بالصدق
فمثلا اخبر بشيء مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر او قوله وكان في دعوى فعله
خاصة فهل يلزم فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد
حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان آية النفر ظاهرة في الفتوى غاية
دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا واما آية النبا فهو وان كان اعم من ذلك لكنه
مبني في ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية وليد التي
هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية
ومع ذلك فلا دلالة فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها لا بد ان يكون ان كان عادلا لا يجب
التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونه احد

شرائط البينة وذلك لا يقبل الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان
واحدا منهم كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة
استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو ممنوع كما حققناه سابقا وجعل الاصل
والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاكثر
واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما
وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالنسبة بقبيل في الشهادة
واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا اعتماد على الواحد
من حيث انه خبر الواحد الا انه الظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم
فالحق والتحقيق ان هذا البناء ربما اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على
كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب
الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التذكية ليس اثبات
حق لآدمي للمخلوق او للخالق واما ثمرة ذلك بالآخرة فعلى العمل بالرواية بسبب التعديل
مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما
نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد
في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر المرأة
الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التذكية مما يقبل فيه الواحد
فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم

فليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد رحمه الله
حيث قال ويتفرع ان في المخبر عنه آه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة
لان المخبر عنه في الرواية وانما يكون عاما ويلزم ان الشهادة دائما مخصوصة وهو كذلك
ومراده بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فارقا آخر وهو ان الشهادة لغيبا
يجب لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل
التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بالمعين فلا وجه
له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المشخص للعموم فيه باعتبار الفردة وفي ذلك يوجب
اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد
على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان
اكثر الروايات مفيدة للحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى
فقولهم لا اشفعة فيما لا ينقسم يعني كلما وجد ما لا ينقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان
الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم
والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل
البلاد الخاصة بخلاف قولهم يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على
الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص فهو
حقيقة متعين من حيث المورد وان لوحظ الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف
عليه واشخاصه وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت نسبا معينا خاصا ولكن

الانتساب الى آخر الابد بل يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين مشخص نوعه

كلا صدق العموم هنا بان يكون مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا او نحو

نعليه واما القاسم والمقسوم فيظهر بتوصيف العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوحيد فيهما

اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط آه ففيه ما قدمنا

من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد منها

لا يناسب وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب الفرق بين الشهادة وغيرها

من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من

المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما

اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع

هو اقتضاء الادلة في خصوصيات المقامات لا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد

الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص

بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان

حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ

واما المقلد فلان له ان يستفتي عن آخر وضع التعلق بمختار الاعلم ثم الاورع وضع التساوي

يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك

فيها مما يتنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش هكذا فسره الشهيد ره في القواعد وحكمه انه

لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا الا مخالفه في الرأي لا استلزام ذلك عدم استقرار

الاحكام

الأحكام والمصلحة في شرع الأحكام هو حصول النظام وذلك يتأتى به وقد في القواعد فبالأثبات
يخرج الفتوى لأنها إخبار والإطلاق والإلزام نوعا الحكم وغالب الأحكام إلزام ومثل الإطلاق
بإطلاق محبوس لعدم ثبوت الحق عليه وبإطلاق حبس من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك
ق ويتقارب المدارك في مسائل الاجتهاد يخرج ما ضعف مدركه جداً كالعول والتعصيب
وقتل المسلم بالكافر فإنه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات
فإنه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل إن كانت صحيحة
في نفس الأمر فذلك وإلا فهي فاسدة وكذا الحكم بأن مال التجارة لا زكوة فيه وأن الميراث
لا خمس فيه فإن الحكم به لا يرفع الخلاف بل للحاكم غيره أن يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها
أخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلاً لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الأخذ إخباراً
كالفتوى وأخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة
على أمرين أحدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش كالحكم بصحة حج من أدرك
اضطراري المشعر وكان نائباً فإنه لا يؤثر في براءة ذمة النائب في نفس الأمر ولكن يؤثر
في عدم وجوبها عليه بالأجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في أواخر الكتاب إن شاء الله إذا تمهد هذا
فنقول ذهب الأكثرون إلى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في النهاية
وذهب المحقق ومن تبعه إلى أنه لا يقبل فيه إلا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى محل النزاع
ثم نتعرض إلى ما ذكر أدلة الأقوال فإنه غير محرر في كلام القوم وأقول إن حجية خبر الواحد

اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى آية النبأ او

او من حيث انه الخبر المصطلح اعنى المروى عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع

ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه

عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني

فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك

استدل الاصحاب بآية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل

الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع

الكلام هنا الى ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي

والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي بان تثبت

بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والافتكل ايد والا فلا يقبل

في قبول الرواية ايضا لان معنى العدل الذي شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة

الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره

من ان مراده ان يحصل الوثوق بالصدق كاف لا ان محض ذلك عدالة وان كان فاسقا

بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطروح في نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق على الجميع

فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن

يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار

هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل

ان سبيل العلم بالأحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر
بخبر عدل بل واحد واما اثبات حقوق الله تعالى او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم
او البينة او اليمين فلم يحصر المناص فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن ابتناء
اللحم وسد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة
والأرش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب
الأثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الأحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات
التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز واثبات اللحم
محرم او المرض المضر المبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما في نفس
الامر كلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال
والعلم الذي من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا يحصل
بحصول الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء لاجل
حصول الاعتماد وعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فيما يحصل الظن
بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل كافرا بل ظاهر الفقهاء جواز
الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسألة
القيام في الصلوة ومقتضى ذلك تخصيص آية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن
فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في معظم التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل
من الاجماع كما ادعاه بعضهم او لاجل كونها من مقابلة حق المسلم ولذلك تحتمل

افعال المسلمين وامور النعم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير

لكون الخبر ايضا فلا يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا فلا يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن

يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد والمشروط بالعدالة

مشروط بماهية العدالة التي تثبت بسبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل

شرط القبول في مشروطها فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية

دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على كون

مركبه اثنين دون الرواية فهو شرط القبول العدلين لا لثبوت العدالة واما مثل ترجمة

القاضي واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام الماموم الامام بوقوع ما شك فيه

النائب عن ابقاء الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لا لان فيه يعتبر فيه العدالة الظنية

الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان

المراد الاخبار من القبلة التي بناء على المسلمين عليها في هذه البلد وكذا الوقت فهو اخبار

وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه

في الخبر المطلق الا فتوى من مفتيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد

اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها بحسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى

لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة اية العبا

وقد عرفت الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والمجمع على

واحد والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال

الملائم للمذهب

اما على المذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فظ لحصول
الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلانه البناء ونفرض صدق البناء على الظن كبير
من جهة الاخبار من موافقة المعتمد كما بيناه ولكن يجد شهرانه لا يدل الا على قبوله في الجملة
كما مر الاشارة في البينة الشهادة ان يتشبث بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا
سابقا واما ما اورده عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في مدلول الاية لانه يدل
على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق
في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي
الواحد لا يفيد العلم وان كان على الآخران اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر
مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا يلتفت اليه لحملها
على ما سوى الاخبار وبالعدالة مفيد ان المراد بالفاسق النفس الامري هو ما يجوز اطلاق
العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون الفسق والعدالة
الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاستشهاد وهما لا يفيدان العلم غالبا
بل العدالة انما لا يفيد العلم من ظاهره عادلا باحد الامور المذكورة فيقول انه عادل
ومن ذلك قولهم فمن توضوء وكل المرض المبيح المتيمم والافطار واثبات اللحم وشد العظم
وغير ذلك فانه مطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء
سلمنا لكن لا نهيان مع انسداد باب العلم يكتفي بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا
مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفادة من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم وحيا

قبول الواحد وانت تعلم بالتأمل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم
يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا فيبقى تحت باقي اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد
لانه النبأ او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه من الظنون الاجتهادية الحاصلة
لارباب الخبرة بطول ممارسة كمعرفة المرض المقوم والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبر فيه
الخبرية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا
وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل
واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة
من حيث تتبع الآيات والاخبار فخرج ما خرج بالدليل لا يقتضي بقاء الباقي تحت الاصل
حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول
العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعا
ويظهر جوابه مما اسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم فيه كيف وكلما جعلوه طريقا الى معرفة
العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه
يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية العدل الامامي العادل
ايضا مثل علي بن حسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما سهل به الاعلام
ومقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما
اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر اوضح واما الجرح فالكلام فيه نحو
الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدرا عن

غير الامامي

عند الامامي فيقبل الاول دون الثاني فالحق ما اخترناه لما ذكرنا ومن جميع ما ذكرنا يظهر انه
لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن الفضال انه كان
من الناووسية فان كون الرجل عند امامي ان كان جارحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون
ابان مجروحا فتعلم هذا فانه نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه كما
الا ان يكون اطلاعه رحمه الله على هذا من جهة غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليون في قبول
الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عادل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة
والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما
يتحقق به الجرح والتعديل وهو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين ره في شرح
التهذيب وهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى
للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة
والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله يبني كلامه على مذهبه
ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الآن بل اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم
الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال غفلته عن
هذا المعنى فان المعيار هو الظاهر وانت خبير بان الكلام في محل المنع نعم يتم ذلك فيما
اذا كان من كتبه لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال
مشهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو

مختارنا في العدالة حتى توجّع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه
عندهم مثل ونرى العلامة اذا يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلاً مع انا نعلم ان الفقها
في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم
عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان ما يفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر
لا المقلدين في زمانهم اذ لا احتياج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذه
الكتب لا يريد الاختصاص بمجتهدي زمانه بل يعني انه صنفه ليطلع عليه سيما وطريقة اهل
العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاسناد غالبا وانما ينتفع
المصنفات بعد موت مصنفه غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فعلة مقاصدهم في تأليف
هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما
الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا
من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف من هذا
المعنى حين التأليف سيما مع تمادي زمان التأليف والانتفاع به في حيوته في غاية البعد
وخصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة
المعنى الاعم ان كان مشتملا لتعميم النفع ولكنه مفوّت لفائدة اخرى وهي انه
قد يكون مذهب المجتهدين واللاحقين ان العدالة هو المعنى الاخص فلا يعلم هل كان
الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع
اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل المرجوحية القول بكون العدالة هو ظاهر

الاسلام

الاسلام عند المتاخرين فيه انا نراهم كثيرا ما يعدون الرجل عادلا بامور كثيرة موجبة العدالة
بمعنى حسن الظاهر بل اكثر منه ومع ذلك لا يعدون تعديلهم من قبيل تعديل هؤلاء وليس ذلك الا
لان العدالة هو المعنى الآخر فليلاحظ بمقتضى هذا المدح وجعله على الممدوح هذا من اعظم الشواهد
انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الآخر فهم لا يحفظون الاطراف واحد ذا مع النفع سيما
وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو ظاهر واضح بل الظاهر
انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده
ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولو بينا ما لوه من هذه الجهة ولم يحصل التشكيك لهم
من هذه الجهة ونظر بما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل لما فيهما اختلاف
فيها فلابد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم نعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول
الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية
فربما جرح بما ليس بجارح وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها
ترك لما هو موجب للجرح وما قيل ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف
الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق
الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كاف لتسارع الناس
الى البناء على الظاهر فيها فلابد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه
فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب في طباع الناس
من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظا

في العدالة مبني على القول المشهور عند عامة متأخري أصحابنا بل وأكثر متقدميهم أيضاً
وحجية القول من الآخرين لا يحتاج إلى البيان وبذلك ضعف أولهما وقوة الثاني

قانون إذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقاً وقيل التعديل مطلقاً وقيل
بالتفصيل فإن أمكن الجمع بينهما بمعنى أن لا يلزم تكذيب أحدهما في دعواه فيقدم الجرح
فإن التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق مثلاً كما إذا قال بعض أنه
معدل وذي في اجتهاده في التعديل وهذا مصداق في إخباره عن الفسق والفرق في ذلك
بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان إنه من ثقات
الكاظم ع وقول الشيخ إنه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وإن لم يمكن
الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رأيته في أول الظهر
يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل إني رأيته في ذلك الوقت بعينه أنه يصلي فلا بد
من الرجوع إلى المرجحات كالكثرة والأعدلية والأورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل
توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي ورواية في شأنه أن الصادق ع
قال أنزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله صلعم ومن سره أن ينظر إلى رجل من أصحاب
القائم فلينظر إلى هذا يعني داود وقيل إنه موافق لما رواه الصدوق في الفقيه وتضعيف
النجاشي وقول ابن الغضائري إنه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت
إليه فيرجع إلى الأكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالباً وإن
ضم تضعيفه بتضعيف النجاشي المعتمد والأقوى عندي وفاقاً لجماعة من المحققين من أصحابنا

رفع

الرجوع الى المرجحات في القسم الأول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان
الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف
او مجروح ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه في باب
التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ
انه واقفي فانه وان احتمل القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي
حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون
النجاشي اضبط من الشيخ مرجح كونه اماميا ان لم نكتف بخصوصية كلام الشيخ وكذلك الكلام
في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل
ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا كما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد
على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول
الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما
رواه الكشي وقد يعتمدون منه كالادلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد
على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم
كلام من تقدمه ايضا فضلا عن علمهم بكونه موافقا للحق او مرافقا مثل ان العلامة ره
وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله
توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة
محمد بن اسماعيل بن بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد هذا كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم

وثقاتهم ومراده محل الاجماع ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل
العلامة مقلدا لمن تقدمه وكذا من تقدمه فانهم ما لا يثبت لهم عدالة الرواة
من جهة الاستشهاد كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين الذين عاشروا الرواة ومع ذلك
لم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد
ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين
ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة
هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال
قلت ان اشتراط العدالة في الراوي او للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الاجماع على اشتراط
لقبول الخبر من حيث هو وان الاظهر ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة
والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل
بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعتبر
في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرناها من
الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم
انفا وكذلك الكلام في اثبات العدالة فانه تابع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك
من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى القول اللغوي بل ولاجتهادات
المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن
من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة

من تزكية

في تزكية غيره الراوي صريحاً او غير ذلك فليتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول الذي ذكر
والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى تتفحص عن معارضه
وبالعام قبل الفحص عن مخصصه وكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في جرح معين
حتى تتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق المزكية
والجرح فليس كذلك مثل ان يحكي عادل في هذا الزمان رجلاً موجوداً في هذا الزمان عند الحاكم مع
علمه بظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق
بين زمان الغيبة والحضور في صحة العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول
النجاشي مثلاً ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سنده
مثلاً صحيح في انه لا بد ان تراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه
وبتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة اخرى ايضاً وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل
اذ اكثر الرجال مشترك فلابد من الاجتهاد في تعيين المشتركات اولاً ثم العمل على ما اداه اليه
النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو
في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك دخل كون الرجل هو الرجل الذي رأى فيه العدالة
او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان
ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن
الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في خبر حدثنا
مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غيرها وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا العدل في زماننا

بل لو قال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب
الجرح والتعديل متفقين في الراوي او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل
في هذا البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل
حدثني عدل بل مامون حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل
وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل
الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان
ان يعني نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى ففي غاية البعد
مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده
ان هذا النوع طلاح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيدة للاختصاص ثم انه لا فرق
فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد او المتعدد
كما لا يخفى **فائدة** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلتفت الى ذكر الواسطة مبهمة
مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة
فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل
الا عن الثقة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء
اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة ره والثالث
قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا
والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ونقل عن المحقق التوقف

والاول

والأقوى هو القول الثالث لا لأن ذلك تعديل الواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه
شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم
بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعمل على صدق الواسطة ويعتقد
الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ليفيد ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدقه
في خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعمل على
مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فانه رواية
ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكره الشيخ
في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه
مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه
اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة
في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتقادات
الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجة في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل
لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقواها
امران الاول ان رواية العدل عن اصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل
ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وضعف اولا انه انما يتم فيما
لو اسقط الواسطة لا فيما ابهم وثانيا انه يتم لو انحصر العمل في روايته عن العدل او عن

الموثوقة بصدقه وهو وهم كما لا يخفى على من تتبع ويستفاد مثل ذلك مما نقلناه من كلام الصدوق
في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال ان رايه في هذا الكتاب ليس على دأب المصنفين والثاني ان
اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب العدالة فيتعين قبوله
وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلة او موثوقا
بصدقه وهو توثيق للمجهول المعين فلعل المراد هو الاول بناء على ما تحققه من كون ذلك
اسنادا حقيقيا بل لعله يؤيد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ولكن يدفع بان الظن
ان العدل يعتبر فيما فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فاما يشتمل على عدالة الاصل
او المثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول
العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالاظهر ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما
في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام
بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد
الظن واضح الدلالة فظهر بما مر الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي
ولم يثبت لعدم دلالة العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ليس فان عدالة الواسطة
ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول المعين وان علم ذلك من استقراء
مراسيله والاطلاع من خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نوع
فيه ونظير الجواب عنه ما مر واحتج الشيخ لما ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل مطلقا
اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فانه دار الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق

لاطلاق

قانون لا خلاف بين اصحابنا ظاهراً في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة
الى المنع عنه مطلقاً وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفاً بمعاني الالفاظ
وموضعها او بالقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل
بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلاً بما ذكر وان يكون مساوياً له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم
بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول الناس
وهو غير واضح لان المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى
لانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة
فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة
في الخفاء والجلاء مع الشرطين السابقين يكفيان من دون ذلك نعم لو اريد مثل لو نقل عن
السامع من الرواة الوسائط واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بلا حظ تساوي الخفاء
والاولة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ليفهم
والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فلا
للناقل من ذكر اللفظ المتشابه بتعيينه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل
بالمعنى بل هو مسئلة اخرى وذكروه بعنوان آخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد
انه يؤدي المعنى المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن
فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان عسر بيان ما فادته بالعرض من القرائن
المبينة له بانضمام احوال التخاطب والتخاطب بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل ما حصل

من المشترك مع القرينة او من اللفظ الآحادي المعنى ونظيرها من ذلك انه يقع من
النص والظاهر بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول
الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ المفرد في بيان العلة وفهم الراوي بقرينة المقام
العلة مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ العلة اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة
عليه فلو اراد بيان ذلك فليأت بلفظ الفرد لم يغيره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا
اذا قال الامام لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله اذا
بقي من اليوم مقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به ربما به صلوة العصر يتم اذ يتفاوت
الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر ركعتين المسافر واقل من ركعات صلوة
الخوف وامثال ذلك وكذا في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق
اورد في هذه المسألة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب بعد العشاء كليهما اذا
بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء واما اجمع بينهما لما
استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصلي فان
على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لناقل
الحديث بالمعنى ملاحظة العنوانات المتعاودة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلاف
وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات وهو شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبادنى
غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه بهذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى
مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما يفصل من الاخبار

نادنا

غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بسبب تفاوت الوقايع
التي وقعت لهم الى السؤال عنه ع او علم المعصوم باحتياجهم اليها فانهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم
لانهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يتغير في نقله للآخرين لك المقدار
بل الناقل للحديث لا بد ان يلاحظ مقدار فهم المخاطب لا كل مخاطب وهكذا فنقل المطلوب بعينه او بجزئه
او جزء اذا كان المخاطب المعيار فطنا كيسا لا مانع منه وكذلك نقله البسط واوضح اذا كان بليدا
غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك
هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا والشارع ايضا
بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو افهام
المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي
الى العجمي باللسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم ع
منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد
وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا
او في تغيير المراد بقرينة جلالة شأن الراوي وجواب الامام ع وقوله ع ان كنت تريد
معانيه يعني ان لم تفصل نسبة اللفظ الينا فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام كالخاص
العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام ع انه
قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا عن الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من
الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واطلبوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة

من المشترك مع القرينة او من الالفاظ الاحادى المعنى ونظيرها من ذلك انه ينبغي عن
النص والظاهر ايضا بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول
الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ المرادف في بيان العلة وفهم الراوي بقرينة المقام
العلية مثلا فلا يؤدى الحديث بلفظ العلة اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة
عليه فلو اراد بيان ذلك فليأت بلفظ الامام لم يغيره مما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا
اذا قال الامام لو بقي من اليوم مقدار صلاة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله اذا
بقي من اليوم مقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به ربما ابدل صلاة العصر ليتم اذ تفاوت
الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلاة العصر لركعتين المسافر واما من ركعتى صلاة
الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلاة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق
اورد في هذه المسئلة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلاة المغرب بعد العشاء كليهما اذا
بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء واما احتج بانهما لما
استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصلى فان
على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد للناقل
الحديث بالمعنى ملاحظة العنوانات المتعاورة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها
وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات وهو شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبادنى
غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى
مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما يفصل من الاخبار

نادا

في الغالب بفهم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع
التي دعتهم الى السؤال عنه عم او علم المعصوم احتياجهم اليها فانهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم
لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يتعين في نقله للآخرين ذلك المقدار
بل الناقل للحديث لابد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب وهكذا فينقل المطلوب بتمامه
او جزءا اذا كان المخاطب المعيار فقط لتاذيبه الا مانع منه وكذلك نقله البسط واوضح اذا كان بليدا
غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك
هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا والشارع ايضا
بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو افهام
المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه يرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي
الى العجم باللسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم عم
منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عم اسمع الحديث منك فازيد
وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا خلل فيه
او في تغيير المراد بقرينة جعله شأن الراوي وجواب الامام عم وقوله عم ان كنت تريد
معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام كالخاص هذا لولا
العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام انه
قال اتقوا الله مثلا فينقول قال الامام خافوا عن الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من
الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واطلبوا ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة

وايتاء الزكوة ونحو ذلك مفصلة على ذلك انه نقل المعاني كلام الانام بل وكلما اتفق
لو كان عما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشتمالها لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين
الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ودليل على المختار ايضا انه تع قص
القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة
منها بل يمكن ان يقال لم يقع باحدى تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطرز الغريب
والاسلوب العجيب مختص بالقرآن الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتأمل ويظهر جواز
ذلك لمن تتبع الآثار والاخبار فان من تتبعها يقطع بان ذلك كان طريقة اصحاب النبي والائمة ص
احتج المنكر بان ذلك موجب لاختلال المقصود واستحالته سيما مع كثرة الطبقات
وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم للفظ لاختلاف افهام الناس بل العلماء في فهم الالفاظ
واستنباط المقصود منها وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وانه
معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان
اعتبار النقل باللفظ في الجميع متعذر بل من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية
التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم عليهم السلام في ذلك غالبا انهم كانوا يملون
على اصحابهم ويكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقولهم نضر الله من سمع
مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها ورب حامل فقه الى من هو افقه منه وادّاه كما سمعه
انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما
لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التأدية باللفظ ثالثا لصدق التأدية كما سمعه عرفا

بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه في رواية
كما ذكر وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فقيل الحديث
لنا الا علينا الآن بمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم النقل
واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم في الكلام فيما ذكرناه وهو ان الراوي الثقة
اذا روى مجملا وفصله باحد محتمليه فالاكثر على لزوم حمله عليه خلافا للرازي ظاهرا
وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ
لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول
وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر
انما يعتبر لان الظاهر هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لظهوره عندنا لان الخطاب مختص
بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب بان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر
اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن

خاتمة فيها مباحث الاول اصطلح المتأخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد
باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها
بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق
مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبروا
في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية
في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر في الارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته

بصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا ايضا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه كذلك
منقطعا او ثبت فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان
ظاهر هذا التعريف هو ما يحصل اليقين بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك فما المعلل الذي ما حصل
الشك في ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا
عند آخر يبتني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب المتن
فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كانوا اماميين ممدوحين بغير التوثيق
كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق
الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن حالهم
ومنهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال
السند منحصرا في الامامي الممدوح بلا دون التوثيق ففي لحوقه باحدهما خلاف يرجع الى الترجيح
بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كما ان النتيجة تتبع اخس مقدماتها
والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص
المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح مهيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو
معين على ما اذا كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك
ضعف وارسال مثل ان يقال على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ولا ريب
ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح للاعلام بتصحيح
السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير

مثلا

مثلاً فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد منه الصحة المصطلحة
والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة
محذوفة من الراوي بسنده للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ
في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان وما قبله متصفا بها ويتميز للعين الا الغالب فيما كان
الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار الحديث
بسبب رواته والاصطلاحات المذكورة تجري في القسمين الاخيرين ايضا الرابع
الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق
وكذا الحسن اذا افاد بعضه الظن بالثبت الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر
العمل به وح يسمى مقبولا وهو منجبر سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم
يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها
الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه
رواة العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتابنا مناهج الاحكام
وغيره ثم ان نسبة هذه الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا
بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده كثير
من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق مختلفة او وجوده
في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن
ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار

او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدّه الشيخ في كتاب العدة او لوجوده
في احد الكتب المعروضة على الائمة عليهم السلام فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام
وكتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام او لكونه ماخوذا
من احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن
عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها
وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع علمه
كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبيّنها
شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على العدول عن
طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف
واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها
وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا
الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة منها بغير المتكررة
وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها
فقرروا هذا الاصطلاح واول من سلك هذا الطريق العلامة ره اقول ولا يبعد ولكن
لا يبعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل انما كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء
الا انه كان ممكنا استفادتها من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم
المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون

ذلك

ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد
بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الموثوق عليه ولكن ذلك نادر
والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك تجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة
والمعتمد انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم
اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على التصحيح
والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق
بغيرها ايضا من اسباب الوثاقة وقد ذكرنا ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل
انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا او وجه منهم او اوجه من فلان
اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق
وقيل انه يفيد اعلى درجة الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على توثيقهم
وربما نسب كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة
لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون رواية
الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون
الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وقد نبه جماعة من المتاخرين الى ان ذلك
من امارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل بن
ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند حكم العلامة بصحته
من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرنا في اولهما او في كليهما

فاقوى فاذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني
الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل السيد وابن ادريس ممن لا يجوز
العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها
قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا
او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن
عقدة وربما يعمل على مثل توثيق ابن نمير ومن ضاهاه من غير امامي ومنها ان يقول الثقة حدثني
الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون
وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء محمد بن عيسى
عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه
يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن
مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه
الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاصل المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل
القوي في العمل بالاخبار ويلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة العلماء بل
سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى ضعف اشتراط العدالة
ووجه الاجماع المنقول فيه الثاني انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها
ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة ندرة
وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لكثرة الفائدة

منها

فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرض فيه قطع بسقوط شيء منه ومنها
المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم
كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول
او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف
من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها
العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان
عن فلان بلا بيان ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما ذهب اليه الاكثر اذا لم يظهر
فيه مانع كعدم اللقاء او ظن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض
الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة
منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو
المنكر والمردود ومنها الغريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب
الاسناد خاصة كحديث يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر
من غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى
غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الآخر ومنها المصحف
وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة كما بيزيد بالياء المثناة
التحتانية والزاي او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب
الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول

وهو ما نقله وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره اما في
المتن كان يكون فيه ما لا يفهم من الآخر او في السند كان يرويه احدهم
عن اثنين والآخر عن ثلاثة سواء كان في الوسط او في الآخر ومنها المسلسل وهو ما
تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حال من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول
حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان
عن ابيه فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك
فان اتصل التسلسل كله الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه المذكورات مما تشترك فيه اصول
الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف
على التابعي ومن في حكمه فقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع
الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على
صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم
او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض
اصحابنا واختصاص هذا الاسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين والا فقد عرفت
ان بعض المراسيل في قوة الصحيح الحجة ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم
من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا قال كذا
فان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق
الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان حال اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا عنهم ع والذي

سببا

سبباً للاضمار اما لتقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر
سؤالاتهم سئلت فلاناً عن فلان قال كذا وسئلته عن كذا قال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها
وجعلها في الكتب المؤلفة صار مشتبهاً والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها
المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه
ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلاً جرحاً او التقوية
الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشهورة فان كل ذلك قبيح
مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف
فيه الرواية اما في السند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بلا واسطة او في المتن كحديث
تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان يخرج من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ
او من الايسر كما في الاخرى ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث
يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهواً
فيعفى عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد للراوي الحديث من مستند
يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع
ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعته او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال
كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظ ثم ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا
فانه يحتمل مضافاً الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي
على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيداً واما مثل امرنا

بكذا ونهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل
كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها وقبول الظهور ومن ضعيف القرائن وأما
الرواية فلها ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقرائته من كتابه او باملائه
من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع
غيره فيقول حدث فلانا او انا اسمع وعلى التفصيل الثاني كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه
ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ عنه
ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جاء تحفيز منه ص اولى
ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع
وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم
فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا
فعدوله الى قرائة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قرائة الراوي والامر بها
ادنى وفي دلالة الصحيحة على ما ادعاه تامل ظاهر ثم ودونه القرائة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه
بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعدم
مانع عن المنع والرد عن غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته
قرأت على فلان واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قرائة عليه ويدون قوله قرائة عليه
عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن
البعض المنع عند ... ايضا محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع

منه

منه وقوله قرائته عليه فكذب وهو مطبوع بان كل آحاد ذلك فيفسد باب المجاز ومن وجوه

التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف

ونحوهما وذلك اما ان يختص الكتابة كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنحو عند

المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم انه

لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارتها الشائعة انبانا

وربما او يجوّز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول

انبانا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القرائة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول

اجازة معين لمعين كقوله اجزتك التهذيب او هذه النسخة منه وهذا اعلا اقسام

الاجازة والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما

ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين لمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة

او للاهل زمانه الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل

زمانه الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة

الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه او فيما لم يثبت تواتره

من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها

نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك

ويظهر مما ذكرنا الكلام في قرائة الشيخ والقرائة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص

من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن اخبار الناقل المنا ولذا هو الآن صار ندرا بالاجازة

اوخالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني
او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا
على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ح ومنها الكتابة
وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن لثقة ان يكتبه او يكتب اليه ان الفلاني
سماعي فان اقترن ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف
والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة
ومنها الوجادة وهو ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجز
والرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرات بخط فلان وفي جواز العمل به قولان
المطلب الثاني في الفعل والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشان في تحقيق محله
وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ
فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وكذلك اذا لم يلحقه حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار
على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك يندرج في الاقسام الاتية
واما ما تردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان
نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه ص بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره
في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله ص
وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله
في ثنية كدا اي وخروجه من ثنية كدا فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة وتطلب
بالمد
والقصر

الفائدة

الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها تنوّره بالمخضب لما نقل في الاخبار وبغيره لما
ملغيد في الحليقة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه بآخر والصحيح حمل ذلك كله على التشريع
انتهى كلامه ره ومن نفائسه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما نعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق
ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم
والزيادة على اربع في النكاح الدائم واما غيرهما فاما ان لا نعلم وجهه وفعله به من الوجوب
او الندب او غيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما نعلم انه فعله به التقرب ام لا وعلى الاول
فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح
والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لا سيما الصغائر والمحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة
وهل الكل اذا لم نكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم نعلم وجهه فهل يجب علينا
متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقربها القول الثاني
اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مدفوع
بالكثرية الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والمندوب ايضا
فيستحب ولان ذلك عمومات ما دل على حسن التأسي بعد نفي دلالتها على الوجوب
واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الآيات الآمرة باتباعه ص مثل قوله تع
فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله الا انه
فعله فيفعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز
في مادة صيغته لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح منها والاول

مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا

مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي

فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالفعل لا بالفعل

فلا يجاز اصلا وضعف يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه

الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا

وقد اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معاني

الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله

اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم

الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة

فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة في مقام

الجواب وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل

لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والعمدة في عموم اسوة

في مقام الجواب مما لا كراهة فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة

والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الرسول وما اتيكم الرسول فخذوه فما ذكرنا في ذلك

منها وظاهر ذكرنا كما لكيلا يكون على المؤمنين حرج اوضح فان الطاعة موافقة الامر

وهو حقيقة في القول والمراد بالاتيان القول بالتبادر سيما مع مقابلة قوله وما نهيكم

عنه فانتهوا وغاية ما يدل الآية الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر وابن تحو

من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة
لاحتمال كونه من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما يثبت التكليف يقينا
وتوقف براءة الذمة على الفعل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا
تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل
بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل
وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ومعلم الجواب مما مر هيهنا فالى ان احتمال الحظر
من حيث كونه من الخصائص نادر ولا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي والائمة ع
لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بغير انه
يعلم انه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم
اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات
دون المناكحات والمعاملات وآخر الى انكار ذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين
بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما يعلم كونه من الخصائص
واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه ايضا اظهر وجوابه
فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر وستسمع فيما الادلة عما حسن التاسي واما المفصل
فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مطلقا في الطرفين باجماع الصحابة على الرجوع
في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله ص والغسل بمجرد التقاء
الختانين وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله ص نظرا الى ان خبر الاول معلوم فانه

للاباحة وان الغسل من النفاس الخطائين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب
لانه ع م كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزماً
والظ ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا الاساس مدحه م في التباعد
عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله ص
اما يعرف بنصه باني هذا الذي فعلته بعنوان الوجوب او بعلم انه كان امتثال
الامر يدل على الوجوب مثل قوله تع اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل
على مجرد الرخصة او امر بالندب والتمثيل لذلك بقوله تع اذا حللتم فاصطادوا او ط
متوهم سهو لعموم الخطاب فيها او يعلم بانضمام القرائن كما اشرنا في قبلة الصائم
والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة
على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع الفعل
بيانا للمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل
والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه
فعل في مقام البيان فما علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات
وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل
فالظ دخوله في البيان وما كان متلبسا قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة
لصلوة الميت اذا كان فعلها في حالة متوضئا قبلها للصلوة اليومية فالظ عدم
المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استحدثه مثل

التقييد

التقصير في التطويل والسرعة والبطوء الغير المعتدل بها عرفا فعلى تفاوت القرائن بسبب
ملاحظة الثلث وعلى هذا في المتكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها
بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط
ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز منه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق ولما التفاوت
الفاحش الخارج عن حد التسامح في الاوساط والظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء
يغسل كل واحد من اعضائه في طول ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان
وعلى هذا مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر
بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ما يشك
في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار
هذا الفرد من الهيئة هنا ما يشك في انه هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل
او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك
في بعضها انه من الواجبات والمندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم
في اوايل الكتاب من انه هل يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب باصالة العدم
ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفي الاحكام الشرعية
وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي
وما حققنا لك في القانون السابق يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب
لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجوبه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب بحسب الثابت

والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل
يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجب فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب
وان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بخصوصه ممنوع
ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال
المتردد في كونها من افعال الجبلية والعادة او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل
على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **فائدة** تصرف المعصوم اما بالامامة
كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة
او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها
من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله لهند زوجة
ابي سفيان خذي لك ولولدك بالمعروف حيث شكت اليه وقالت ان ابا سفيان
رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فثبت منه جواز التقاص للمسلط
باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قال الشهيد
في القواعد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ اغلب والحمل
على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله
من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام
وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب
فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا اشتراط للاذن واجاب عنه الشهيد بان اشتراطه يعلم

من دليل

من دليل خارجي لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا صلعم قبل البعثة كان متعبدا
ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة
من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل بموسى وقيل
بعيسى وقيل بكل الشرائع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي افضليته عن كل
الانبياء وفيما ذكروه يلزم تعليم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذلك لكان اما بالوحي
او بالتعلم من علمائهم وان دل هو منافي الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة ولا الثاني
فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب
ولم ياخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي بنقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرا
ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة انه صلعم قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين
وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصغر دون نبينا صلعم الى اربعين سنة ينافي افضليته
واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فواضح لاستلزامه كمال النقص وكونه اسوء حالا
من احاد الناس مع ما ورد مما كان فعله من الاعمال والحج في الاسفار واما بعد البعثة
فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها لا ينفي المتابعة نعم
واختلف الناس فيه ايضا فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله في الجملة متمسكا بظواهر بعض
الآيات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شهد كان ناسخا وكان ينتظر
الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة واخباره عن التورية برجم الزانية
لالزام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الآيات فمثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة

ابراهيم ولهداهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقائد

والاخلاق وبانهم يجب النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه

وكذا المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقائد والا فاديانهم مختلفة

ونظير هذا ذلك الجواب عن سائر الآيات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرائع السابقة

ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار

المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرائع السالفة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان

سيدا وحصورا او نحو ذلك اختلف الاصوليين فيه على قولين والاقوى انه منعم انه نعم

او ملية نقل ذلك على طريق المدح لهذه الاية ايضا وبحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا

وربما يتوهم ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول

بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو وهم ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات

وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء ولكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل

كما سيجيء تحقيقه ويتفرع على المسألة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على ان جعل

العبادة على التزويج بالآية المتقدمة ومنها الرجل اذا حلف ليضربن زيدا مئة خشبة فضربه

بالعثكال ونحوه لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث والضغث هو الشماريخ القائم

على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال في التمثيل وهذا الحكم مروي عندنا في الجاني

بشروط خاصة وفي الحدود وكذا لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله

مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة

بالباقية

بالباء التي لا تشبع **قانون** تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع
على فعل في عصره فلم ينكره فهو دليل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه
عليه او فعله فيه لعدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدم يكفي في المقام
وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر
سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا به
بفعله قال المحقق في المعتبر اما ما يتركه فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع
فنكسل على عهد رسول الله صم فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي صم فلا يكون
سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم
فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن
ان يخفى حالهم على النبي صم **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في النوم حجة لما ورد
من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرف صورته تنزيلا لليقظة
حتى ينطبق عليه انه رآه فلا ينبغي الاطلاق ولصحيح انه ورد انه رأى احد رسول الله صم في المنام
في زمان مولانا الرضا عم فقال عم هو رسول الله صم من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي لم يره صم
وبلغني ان كثيرا ما يرى في المنام صورتهم وينطبق في اليقظة انه كان عالما صالحا عن رؤى بصورته
اظنا ان اجلا السيد كما في حكاية ان المفيد ره حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله عليها
والحسنين معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجائت في يوم والدة السيدين المرتضى
والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف

الأحكام الواصلة بالمناصح ان ترك الاعتماد مطلقاً حتى في الولد في الفقه شيء ايضاً
مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصاً لمن كان اغلب رؤياه صادقة
سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم
عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على
سبعين جزءاً من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال
ان رسول الله ص قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من
مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناها روايات اخر   تمت الكتاب
بعون الله الملك المتعال في يد اقل واحقر الطلاب محمد بن صالح عفا الله له
ولوالديه فلما كان الفراغ من تسويد هذه النسخة في عشرين
شهر جمادى الاولى بعد الف ومائتين وستة
وخمسين من الهجرة النبوية
من شهور سنة ١٢٥٦